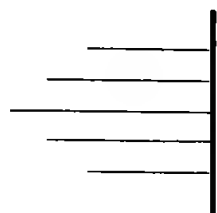
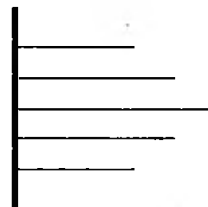


inv. 02
RT-54.

inv. 21



REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

3

Universitatea "Lucian Blaga" Sibiu
Facultatea de Teologie "A. Șaguna"



3676/cx4.

SERIE NOUĂ, Anul XVII (89), iulie-septembrie, 2007

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. Dr. VISARION RĂȘINĂREANU, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
(decan) Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Lect. Dr. MIHAI IOSU (secretar științific),
Pr. Lect. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Lect. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Lect. Dr. CONSTATIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAISARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic, Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Lect. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: CĂLIN-NICOLAE CHIFĂR

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului <i>Mărturisire de suflet la aniversarea a 75 de ani de viață</i>	9
---	---

I. STUDII ȘI ARTICOLE

<i>Părintele Magistru Mircea Păcurariu, la a 75-a aniversare</i>	11
† PS VISARION RĂȘINĂREANU, Episcop-vicar Sibiu <i>Mitropolitul Ioan Meșianu și tinerețel</i>	36
ARHID. PROF. UNIV. DR. CONSTANTIN VOICU <i>Munca în concepția etică a antichității</i>	41
PR. PROF. DR. NICOLAE CHIFĂR <i>Combaterea iconoclasmului reflectată în scrierile Sfântului Teodor Studitul</i>	56
ARHID. PROF. DR. IOAN I. ICĂ JR. <i>Vatican, iulie 2007 – răspunsuri vechi la contexte noi. Radiografia unei autodefiniri</i>	69
PROF. DR. DIMITRIOS TSELENGHIDIS <i>Premise ale vieții duhovnicești autentice (traducere Dr. Ștefan Toma)</i>	83
PROF. DR. GREGORIOS LARENTZAKIS <i>Biserica cea una și unitatea sa. Considerații din perspectiva Teologiei ortodoxe (traducere și prezentare Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu)</i>	90
PR. CONF. DR. CONSTANTIN NECULA <i>Predica Părintelui Mircea Păcurariu sau lecția duhovnicească a istoricului</i>	133
PR. CONF. DR. IOAN MIRCEA IELCIU <i>Personalități teologice străromâne implicate în disputele teologice din secolele IV și VI: Episcopii Bretanion și Valentinian de Tomis</i>	146
PR. CONF. DR. IRIMIE MARGA <i>Introducere în dreptul matrimonial ortodox</i>	162
PR. LECT. DR. MIHAI IOSU <i>Repere intelectuale în activitatea preotului</i>	176
PR. LECT. DR. CONSTANTIN OANCEA <i>Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare</i>	187
LECT. DR. PAUL BRUSANOWSKI <i>Considerații cu privire la izvoarele Statutului Organic șagunian</i>	203

LECT. DR. CIPRIAN STREZA	
<i>Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele? Argumente interne pentru paternitatea vasiliană din Rugăciunea teologică a acestui text euharistic ..</i>	248
LECT. DR. DANIEL BUDA	
<i>Relațiile dintre Biserica și statul armean până la Sinodul de la Calcedon, paradigmă a relației dintre Biserică și stat în general</i>	274
LECT. DR. SERGIU POPESCU	
<i>Tudor Vladimirescu și Biserica neamului</i>	287
PR. LECTOR DR. RADU TASCOVICI	
<i>Manuscrisele copiate în Mănăstirea Negru-Vodă din Câmpulug Muscel</i>	304
PR. LECTOR DR. DAVID PESTROIU	
<i>Ecumenismul – între susținere și contestare</i>	319
PR. LECT. DR. GHEORGHE ISTODOR	
<i>Importanța Sinodului I Ecumenic pentru Misiunea Bisericii</i>	346
PREOT DR. PAVEL VESA	
<i>Biblioteca preotului dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947). Încercare de reconstituire</i>	366
PROF. DR. VALERIU GABRIEL BASA	
<i>Preotul Ioan Moja – promotor prin excelență al presei românești din Orăștie și „Calendarul Național al Foi Interesante”</i>	375
PR. DR. CRISTIAN MUNTEAN	
<i>Episcopul Dr. Vasile Coman – predicator al Sfintei Liturghii</i>	383
DR. SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA	
<i>Aspecte ale vieții monahale ortodoxe ardelenice în timpul perioadei comuniste</i>	406
ASIST. DRD. MARIA-OTILIA OPREA	
<i>Ontologia ordinii morale în lumina Învierii la Sfântul Maxim Mărturisitorul</i>	431
DRD. EMANUEL-PAVEL TĂVALĂ	
<i>Ce este Biserica Veche Catolică?</i>	446
PR. DRD. IOAN VOINEAG	
<i>Sfânta Euharistie și pregătirea pentru împărtășirea euharistică după I Cor 11, 23-32</i>	453
DRD. STELIAN GOMBOȘ	
<i>Mântuitorul nostru Iisus Hristos – Euharistic – ieri, azi și în veci Același</i>	473
PR. DRD. FLORIN BENGHEAN	
<i>Elemente de filantropie și asistență socială în Europa secolului al XIX-lea</i>	500
PR. DRD. NICHIFOR TĂNASE	
<i>Dualismul liturgic – un fel de crux interpretum. Problema modului de unire a sinaxei/a adunării euharistice cu Euharistia</i>	526

II. PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

PR. PROF. DR. DUMITRU ABRUDAN

*Biserica Ortodoxă Română – pioasă reculegere la mutarea în veșnicie a
fericitului întru adormire Teoctist patriarhul 556*

† SS BARTOLOMEU, Arhiepiscop al Constantinopolului și Patriarh Ecumenic
Cuvânt rostit în cadrul slujbei de înmormântare a PF Părinte Patriarh Teoctist 563

† DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Locțiitor de Patriarh
Părintele Patriarh Teoctist. Un arhipăstor harnic și un om al păcii 566

PR. PROF. DR. DUMITRU ABRUDAN

Patriarhul Teoctist. Schiță biobibliografică 571

III. RECENZII

Vasile Petrica, *Institutul teologic diecezan ortodox-român Caransebeș (1865-1927). Contribuții istorice*, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2005 (p. 365); *Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum griechisch deutsch*, übersetzt und erläutert von Heinz Ohme (Fontes Christiani 82), Brepols Publishers, Turnhout, 2006 (p. 363); Bogdan-Aurel Teleanu, *Metaforă și Misiune – Valorificarea literaturii laice în predica românească*, Editura Trinitas, Iași, 2007 (p. 364); Tomas Lehmann (Hg.), *Wunderheilungen in der Antike. Von Asklepios zu Felix Medicus. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung der Humboldt-Universität zu Berlin und des Berliner Medizinischen Museums der Charité Berliner Medizinisches Museum 10. November 2006 – 11. März 2007*, Wulff GmbH Druck & Verlag, Dortmund, 2006 (p. 138 + 69 ilustrații + CD-Rom); Konstantinos Bosinis, *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Mandelbachtal – Cambridge, 2005 (155 p.); Rafaela Cribione, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007 (p. 360); Preot dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului 1706-2006*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2007 (p. 360); Marius Eppel, *Vasile Mangra-Un mitropolit și epoca sa*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2006 (p. 521); xxx, *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, EIBMBOR, București, 2007 (p. 803); Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea*, vol. I, ediție și studiu introductiv de Sorin Șipoș, Editura Universității din Oradea, 2007 (p. 318); Card. Christoph Schönborn, *Provocari pentru Biserică (Sfide per la Chiesa)*, Edizioni Studio Domenicano 2007 (p. 264); *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, edited by Ken Parry, Blackwell Publishing, 2007 (p. 508).

IN MEMORIAM

<i>Părintele profesor Sebastian Șebu a fost chemat la Domnul (Pr. Conf. Dr. Constantin Necula)</i>	<i>622</i>
<i>Teologul grec Dimitrios Tsamis a trecut la cele veșnice (Dr. Ștefan Toma)</i>	<i>626</i>
NORME DE TEHNOREDACTARE	629
AUTORI	631

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVII, No 3, July-September, 2007

CONTENTS

HIS EMINENCE METROPOLITAN LAURENȚIU STREZA, *A Heartfelt Account on Father Mircea Păcurariu's 75th Birthday Anniversary*

Studies and articles

Father Magister Mircea Păcurariu's 75th Birthday Anniversary

VICE-BISHOP VISARION RĂȘINĂREANU, *Metropolitan Ioan Meșianu and the Youth*

FR. CONSTANTIN VOICU, *Labor in the Ethical Thought of Antiquity*

FR. NICOLAE CHIFĂR, *The Fight Against Iconoclasm As Reflected in the Works of Theodor the Studite*

FR. IOAN I. ICĂ JR, *Vatican, July 2007, Old Answers to New Contexts. The Radiography of Self-defining*

DIMITRIOS TSELENGHIDIS, *Prerequisites for Living a Genuine Spiritual Life (Transl. from Greek by Ștefan Toma)*

GREGORIOS LARENTZAKIS, *"The One Church and Its Unity. Considerations from the Viewpoint of Orthodox Theology"* (Translation and presentation by Fr. Nicolae Moșoiu)

FR. CONSTANTIN NECULA, *Father Mircea Păcurariu's Sermon or A Historian's Spiritual Lesson*

FR. IOAN MIRCEA IELCIU, *Pre-Romanian Theologians Involved in the Fourth and the Sixth-Century Theological Disputes: Bishops Bretanion and Valentinian of Tomis*

FR. IRIMIE MARGA, *Introduction to Orthodox Matrimonial Law*

FR. MIHAI IOSU, *Intellectual Reference Points in Priests' Activity*

FR. CONSTANTIN OANCEA, *The Orthodox-Historical-Critical Exegesis and Biblical Theology: A Reevaluation*

PAUL BRUSANOWSKI, *Considerations on the Sources of Șaguna's Organic Statute*

CIPRIAN STREZA, *Is Saint Basil the Great the Author of the Divine Liturgy of St. Basil? Internal Arguments*

- DANIEL BUDA, *Relations between the Armenian State and Church before the Chalcedon Ecumenical Council, A Paradigm for Church-State Relations in General*
- SERGIU POPESCU, *Tudor Vladimirescu and the Church of Our Nation*
- FR. RADU TASCOVICI, *Manuscripts copied in Negru-Vodă Monastery, Compulsory Muscel*
- FR. DAVID PESTROIU, *Supporting or Rejecting Ecumenism*
- FR. GHEORGHE ISTODOR, *The Importance of the First Ecumenical Council to the Mission of the Church*
- FR. PAVEL VESA, *The Library of Rev. Dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947). A Reconstitution Attempt*
- VALERIU GABRIEL BASA, *Rev. Ioan Moța – Promoter of the Romanian Press in Orăștie and „Calendarul Național al Foii Interesante” (The National Calendar of the Interesting Paper)*
- FR. CRISTIAN MUNTEAN, *Bishop Dr. Vasile Coman, A Preacher of the Holy Liturgy*
- SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA, *Aspects of Orthodox Monastic Life in Transylvania During the Communist Regime*
- MARIA OTILIA OPREA, *Moral Order Ontology in the Light of Resurrection, in St. Maximus the Confessor's work*
- EMANUEL PAVEL TĂVALĂ, *What is the Old Catholic Church?*
- FR. VOINEAG IOAN, *The Holy Eucharist and the Preparation for the Final Eucharistic According to I Corinthians 11:23-32*
- STELIAN GOMBOȘ, *Jesus Christ, Our Savior, The Same, Eucharistic, Yesterday, Today and For Ever*
- FR. FLORIN BENGHEAN, *Philanthropic and Social-Work in Nineteenth-century Europe*
- FR. NICHIFOR TĂNASE, *Liturgical Dualism, A Crux Interpretum. Uniting the Synaxis/Eucharistic Assembly with the Eucharist*

Book reviews

In Memoriam

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

Mărturisire de suflet la aniversarea a 75 de ani de viață

Orice moment aniversar ne oferă întotdeauna prilej de bucurie, pentru că ne transpune într-o stare de comuniune cu cel sărbătorit. Acest sentiment îl trăiesc cu o mare intensitate când cel sărbătorit este distinsul Părinte Academician Profesor dr. Mircea Păcurariu, căruia în decursul timpului i-am fost ucenic, coleg de slujire la catedră, colaborator la conducerea Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu al cărei decan a fost între anii 1992-2000, iar apoi, prin rânduiala lui Dumnezeu ajungând la cârma Mitropoliei Ardealului, să-mi fie un prețios colaborator. Nu voi putea uita niciodată cu câtă demnitate și fidelitate față de adevărul istoric a apărat unitatea și integritatea Mitropoliei Ardealului așa cum ne-a lăsat-o moștenire sfântă marele mitropolit Andrei Șaguna și au păstrat-o urmașii lui.

Părintele Mircea Păcurariu s-a născut la 30 iulie 1932 într-o aleasă familie preotească din ținutul Hunedoarei (tatăl său, preotul Ștefan Păcurariu, a păstorit 37 de ani în parohia Ruși cu filiala Strei), ceea ce va marca în mod deosebit sensibilitatea sa liturgică. Pasiunea sa neconținută pentru cercetarea istorică, deprinsă încă din timpul studenției la Facultatea de Istorie din Cluj-Napoca pe care a trebuit s-o părăsească însă după un an pentru că, fiind fiu de preot, nu avea „origine sănătoasă”, se va amplifica la Institutele Teologice din Sibiu și București și se va desăvârși prin activitatea de profesor la Seminarul Teologic de la Mănăstirea Neamț și la Institutul Teologic din Sibiu, unde a ridicat la mare prestigiu catedra de Istoria Bisericii Române. Aceasta cu atât mai mult cu cât sursa de bază a studiului istoriei bisericești a românilor în Facultățile noastre teologice, cât și pentru informarea specialiștilor în domeniu și a tuturor iubitorilor de istorie și cultură din țară și străinătate o constituie monumentală sinteză în trei volume a *Istoriei Bisericii Ortodoxe Române* care, după o nouă revizuire și completare, a văzut lumina tiparului la a treia ediție, de această dată la Editura Trinitas a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2004-2007 (primele două ediții, 1980-1981 și 1991-1997 fiind tipărite la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române din București). La aceasta adăugăm varianta sintetică într-un singur volum pentru seminariile teologice ajunsă la a șasea ediție, la care se adaugă un compendiu publicat într-o a doua ediție revizuită și întregită la Editura „Andreiana” a Mitropoliei Ardealului, Sibiu, în 2007, precum și compendiul publicat în limba germană la Editura Oikonomia, Erlangen, în 1994. Mulțimea și mărimea celorlalte lucrări, studii și

consemnări istorice și teologice dezvăluie dragostea covârșitoare a cercetătorului, a profesorului și a slujitorului altarului străbun față de trecutul Bisericii și al neamului românesc, pe care vrea să-l facă cunoscut generațiilor prezente și viitoare.

Deși era caracterizat ca unul dintre cei mai exigenți profesori de la Sibiu, Părintele Mircea Păcurariu a devenit pentru noi foarte apropiat și prețuit, constatând că exigența sa nu era determinată de aleasa pregătire și competență, ci de dragostea sa față de Biserica neamului, căreia voia să-l dăruiască slujitori vrednici și bine pregătiți.

Părintele Mircea Păcurariu a prețuit în mod deosebit și pe oamenii de vază ai Bisericii, conturând personalitatea lor în *Dicționarul teologilor români*, publicat într-o a doua ediție revizuită și întregită, București, 2002, precum și în volumele *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu*, Sibiu, 1987 și *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002.

Prin opera sa deosebită, ca rezultat al muncii de o viață dedicată cercetării științifice, prin vocația de dascăl și prin dăruirea de la catedră, Părintele Profesor Mircea Păcurariu onorează cu mare cinste, într-un mod unic, disciplina teologică Istoria Bisericii Române. Evaluarea cercetării sale au făcut-o specialiștii și cel mai înalt for al competenței științifice, Academia Română, care i-a recunoscut și răsplătit munca alegându-l la 24 octombrie 1997 membru corespondent.

La toate acestea aș dori să adaug o mărturisire de suflet despre profesorul meu apropiat și foarte apreciat. Proba de foc a prețuirii și ajutorării reciproce am parcurs-o în perioada în care am fost ales colaborator al noului decan (1992-1996), timp în care multe am învățat, dar am și pățimit împreună. Nu numai munca de mare răspundere la care am fost chemat, dar și prietenia și sprijinul Părintelui Decan Mircea Păcurariu m-au ajutat să trec, împreună cu familia mea, peste greaua și marea încercare rânduită de Sus. De aceea doresc să-mi exprim și la acest moment aniversar recunoștința și prețuirea noastră Părintelui profesor și doamnei profesoare Mioara pentru că au dovedit prietenie și multă apropiere familiei noastre în momentele cele mai grele.

Acum, când prin voia lui Dumnezeu îndeplinesc chemarea sfântă a arhieriei la cârma Mitropoliei Ardealului, mă simt onorat să am alături și să pot prețui un asemenea Părinte-profesor împreună cu familia sa. Cu smerită recunoștință am hotărât să-i conferim Părintelui Profesor Mircea Păcurariu cea mai înaltă distincție a Mitropoliei Ardealului, *Crucea șaguniană*.

La împlinirea vârstei de 75 de ani, încununați cu deosebite realizări profesionale și familiale, aducem cinste și recunoștință din suflet distinsului Părinte profesor și ilustrului om de știință, Academicianului Mircea Păcurariu, dorindu-i ani mulți și binecuvântați, spre a lăsa Teologiei și Bisericii încă multe valori nepieritoare.

† DR. LAURENȚIU STREZA,
ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

I. STUDII ȘI ARTICOLE

Părintele Magistru Mircea Păcurariu, la a 75-a aniversare

La 30 iulie 2007, Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, a împlinit venerabila vârstă de 75 de ani, dintre care 48 închinăți învățământului teologic românesc și cercetării științifice în domeniul istoriei Bisericii poporului român.

Părintele Magistru Mircea Păcurariu a văzut lumina zilei într-o veche familie de preoți de pe meleaguri hunedorene. Tatăl său, Ștefan Păcurariu (1904-1978), originar din Zlaști (azi cartier al municipiului Hunedoara), a îndeplinit timp de 37 de ani misiunea de preot paroh în comuna Ruși, cu filia Strei, fiind a cincea generație de slujitori ai Bisericii. Mama sa, Cornelia Păcurariu (1905-1974), a fost descendentă a unei familii de preoți din Câmpia Transilvaniei.

Părintele a urmat cursurile școlii elementare din Orăștie (1939-1940) și din Deva (1940-1943), apoi pe cele ale Liceului de băieți (azi Colegiul „Decebal”) din Deva (1943-1951). Dovedind multă râvnă, s-a situat întotdeauna, la absolvirea claselor școlare, în rândul premianților.

Datorită înclinațiilor spre domeniul umanist, în special spre studiul istoriei, s-a înscris în anul 1951 la Facultatea de Istorie din Cluj. Însă datorită „originii sale nesănătoase”, a fost exmatriculat înainte de începutul anului II, în pofida rezultatelor deosebite la examene. În această situație, dar și datorită tradiției de familie, s-a îndreptat spre studiile teologice. În toamna aceluiași an s-a înscris la Institutul Teologic cu grad universitar din Sibiu, pe care l-a absolvit în mod strălucit, cu teza de licență *Monografia Institutului Teologic Universitar din Sibiu (1811-1956)*, coordonată de Pr. Prof. Dr. Sofron Vlad.

A urmat în continuare, între anii 1956-1959, Cursurile de magisteriu (doctorat) de la Institutul Teologic Universitar din București. A fost o perioadă de acumulare, de aprofundare, de cercetare a rolului Bisericii Ortodoxe, a reprezentanților ei de seamă în istoria neamului nostru.

După ce, timp de o lună și jumătate, a ocupat funcția de bibliotecar la Eparhia Romanului, Iustin Moisescu, pe acea vreme mitropolit al Moldovei, l-a numit, la 15 octombrie 1959, profesor titular la Seminarul Teologic de la mănăstirea Neamț. După mai bine de doi ani, la recomandarea Consiliului profesoral de la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu și în pofida

unor împotriviri din partea organelor politice, mitropolitul Nicolae Colan al Ardealului l-a promovat în postul de asistent universitar pentru Limbile greacă și latină. A ocupat această funcție timp de aproape un deceniu (1 decembrie 1961-1 octombrie 1970). În anul 1968, în ziua de 17 iunie, și-a susținut, în fața unei prestigioase comisii, teza de doctorat, cu titlul *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*. A obținut nota maximă (aceea de 10 – zece). Mai mult decât atât, a fost de fapt cea dintâi decernare a unui titlu de Doctor în Teologie după încheierea celui de-al doilea război mondial; cel de-al doilea titlu de doctor în Teologie fiind acordat pr. Ioan Bria.

În aprilie 1970 a fost hirotonit diacon, iar un an mai târziu a fost hirotonit preot. În același timp, în toamna anului 1970 a fost promovat conferențiar universitar, iar un an mai târziu profesor universitar titular, la catedra de Istoria Bisericii Ortodoxe Române. A activat în această funcție până în anul 2003 (cursurile de Licență) și 2005 (cursurile de Master), păstrând până astăzi conducerea programelor de doctorat, la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Așadar, Părintele Magistru Mircea Păcurariu însumează 48 de ani de activitate didactică (dintre care 46 la Facultatea de Teologie din Sibiu). Este un număr impresionant de ani de muncă și de formare a atâtor generații de preoți, fiind întrecut, ca vechime, în istoria învățământului teologic sibian, doar de unul din profesorii institutului, anume de Ioan Hannia (47 de ani de activitate). O activitate de catedră de 46 de ani a mai fost atinsă doar de alți doi predecesori, anume de profesorii Dimitrie Cunțan și Grigorie Marcu. Datorită autorității și prestigiului atât în plan științific dar și organizatoric, Magistrul a îndeplinit funcția de decan al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu timp de două mandate (1992-2000).

Activitatea de dascăl a fost împletită cu o muncă de cercetare științifică de excepție. Până în acest an, Părintele Magistru Păcurariu este autorul a 29 lucrări în volum.

Prima lucrare istorică a Părintelui datează din 1956, fiind teza sa de Licență. Tema a constituit-o istoria învățământului teologic din Sibiu, în acel an sărbătorindu-se 155 de ani de la reorganizarea Seminarului sibian de către episcopul Vasile Moga. Trei decenii mai târziu, PC Părinte a revenit la această temă, realizând prima monografie completă a Institutului Teologic (cu titlul *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786 -1986*). În această lucrare, apărută la Sibiu în 1987, a prezentat, pe parcursul a 420 p., bogata vatră de formare a numeroși intelectuali și teologi români.

În cei 12 ani scurși de la absolvirea Institutului Teologic și până la susținerea titlului de Doctor în Teologie, Părintele Păcurariu a publicat un număr impresionant de studii consistente ca număr de pagini, anume 24, în care a

abordat diferite probleme de Istorie a Bisericii Românești, vădind multilateralitatea sa.

În ceea ce privește teza de Doctorat, tânărul Mircea Păcurariu a surprins deosebit de bine legăturile strânse între Ortodoxia ardeleană și frații întru credință de pe cealaltă parte a Carpaților, în secolele XVI-XVIII, adică într-o vreme în care Ortodoxia ardeleană se afla în situația de confesiune tolerată, trebuind să înfrunte acțiunile prozelite ale principilor calvini, iar apoi ale Curții catolice de la Viena. PC Părinte a arătat deosebit de bine cum, fără sprijinul fraților de peste munți, ortodocșii ardeleni nu ar fi putut supraviețui.

După promovarea la Catedra de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Părintele Păcurariu a lucrat timp de trei ani la redactarea unui nou manual de Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Mai întâi a publicat o scurtă sinteză de IBOR pentru elevii seminariști (1972, noi ediții în 1978, 1987, 1996, 2000). Lucrarea respectă caracteristicile unui manual propriu-zis. Experiența de profesor la Seminarul de la Neamț a putut fi astfel pe deplin fructificată. Cartea cuprinde, în lecții scurte și clare, cele mai importante date și evenimente din Istoria Bisericii Ortodoxe Române. De real folos pedagogic sunt însă și textele propuse ca lectură la sfârșitul lecțiilor. Prin acestea, manualul pentru Seminarii poate fi considerat și prima culegere de documente pentru IBOR.

Marea sinteză de Istoria BOR a apărut însă mai târziu, în anii 1980-1981. Acești ani au fost printre cei mai grei pentru Părintele Profesor, Securitatea Statului Comunist făcând presiuni asupra conducerii bisericești pentru înlăturarea lui de la catedră. Însă patriarhul Iustin Moiescu (știind de cele trei volume date la tipar) a rezistat acestor presiuni și s-a opus îndepărtării Părintelui.

Cele trei volume constituie într-adevăr o monumentală lucrare de istorie bisericească românească, însumând peste 1900 de pagini și publicată în două ediții (o a treia se află sub tipar la Iași). Este cea mai amplă sinteză de istorie bisericească românească, mult mai completă decât celelalte două sinteze apărute în secolul trecut (având ca autori pe Nicolae Iorga și pe Părinții Profesori Gheorghe Moiescu, Ștefan Lupșa și Alexandru Filipașcu). A luat în considerare ultimele rezultate ale cercetărilor de istorie politică, bisericească și culturală.

Un compendiu al monumentalei opere a fost tipărit la Chișinău (1993) și Sibiu (2007), fiind tradus, cu unele completări, în limba germană (este singura lucrare pe această temă tipărită în spațiul german).

O altă lucrare de sinteză a Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu privește istoricul Bisericii ardeleni (*Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj-Napoca, 1992). Și această temă l-a preocupat pe Părintele ani îndelungați, ea fiind precedată 12 ani înainte, de lucrările *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei* (1980), *Politica Statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului, 1867-1918* (1986) și deja amintita carte *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986* (1987).

În cea dintâi a adus rectificări necesare la vechile lucrări redactate de Augustin Bunea, Ștefan Meteș și Ștefan Lupșa, susținând existența străveche a Instituției mitropolitane ortodoxe românești pe meleaguri ardelene (istoricii precedenți au menționat doar existența unor episcopii răzlețe, fără continuitate istorică, în diferite părți ale Transilvaniei).

Cea de-a doua lucrare a apărut în anii critici ai polemicii noii istoriografii naționaliste maghiare, anume după publicarea tendențioasei Istorii a Transilvaniei tipărită în trei volume (lucrări care relativiza cu totul rolul românilor în istoria meleagurilor intracarpătice). Folosind numeroase documente istorice de arhivă și din presa vremii, lucrarea Părintelui Păcurariu înfățișează lupta românilor pentru emancipare națională și religioasă din timpul monarhiei dualiste austro-ungare. Asemenea majorității lucrărilor Părintelui Magistru, și aceasta pune accent pe contribuții individuale, prezentând în anexă indice de nume de personalități care și-au adus contribuții importante la realizarea Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918. Datorită importanței lucrării, ea a cunoscut versiuni în limbile engleză, (315 p.), franceză (325 p.) și maghiară (334 p.).

Tot din domeniul istoriei bisericești ardelene fac parte și alte lucrări tipărite ulterior de Părintele Magistru Păcurariu: *Istoria mănăstirii Prislop* (1986 – prima monografie a acestui lăcaș monahal) și *Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849. Contribuția Bisericii* (1995). Lucrare deosebită, în tradiția vechii istoriografii ortodoxe ardelene, ea prezintă rolul jucat de clerul român (nu doar ortodox, ci și unit) în timpul revoluției pașoptiste, contribuția acestora la organizarea poporului român în lupta de emancipare națională. Deosebit de important este sumarul redactat în limba engleză.

În același domeniu este și una din recente cărți ale sale, anume voluminoasa lucrare *Cărturari sibieni de altădată* (2002). Ca profesor care și-a desfășurat cea mai mare parte din viață la Sibiu, s-a considerat obligat să conceapă o lucrare despre cărturarii sibieni predecesori. În peste 700 de pagini, lucrarea cuprinde biografiile a 130 de oameni de cultură sibieni, teologi, juriști, literați, economiști etc. Sunt biografiile personalităților care au activat în Congresele Național Bisericești și Sinoadele arhiepiscopale din Sibiu, reședința Mitropoliei Ardealului, fie clerici sau laici, cu toții mănăți de dorința pentru emanciparea spirituală, națională și materială a românilor ardeleni.

Ultimele lucrări de istorie bisericească transilvană sunt *Catedrala mitropolitană din Sibiu, 1906-2006*, *Istoria mănăstirii Prislop* (ed. II) și *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi* (ed. V, cea dintâi datând din 1990).

Dar preocupările în detaliu ale Părintelui Profesor Mircea Păcurariu nu s-au mărginit doar la aspecte de istorie transilvană. În anul 1993 a tipărit necesara lucrare *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*. Este prima lucrare din România, după evenimentele din 1989, care se ocupă de românii de dincolo de Prut. Este prezentat zbuciumul fraților din stânga Prutului după anexarea teritoriului basarabean de către Rusia, în anul 1812, trecând prin

toate etapele de rusificare, apoi vremelnica unire cu România (1918-1940), urmat, din nefericire, de surghiunul în îndepărtata Siberie din perioada stalinistă și comunistă. Este prezentată și scurta perioadă de relaxare politică de după 1989. Se poate constata din carte că, în pofida suferințelor și a politicii de rusificare, românii basarabeni și-au păstrat identitatea.

O altă contribuție istoriografică importantă realizată de Părintele Păcurariu este lucrarea *Sfinți daco-romani și români* (în trei ediții, 1994, 2000 și 2007). Este tot o premieră publicistică din cea de-a doua jumătate a sec. XX în România. Părintele prezintă, pe baza unei bogate bibliografii române și străine, viețile mai multor sfinți care au viețuit pe teritoriul românesc. Deși autorul a considerat lucrarea ca având caracter de „popularizare”, se observă acrvia științifică. Lucrarea este valoroasă, de altfel, și datorită *Sinaxarului sfinților români* și indicelui alfabetic al acestora.

Însă una din cărțile de căpătâi, egală ca importanță cu monumentală sinteză în trei volume, este *Dicționarul Teologilor români* (două ediții). Este o lucrare deosebit de importantă, ea acoperind un alt gol în literatura istorică și teologică română. Este singura operă de acest gen în limba română. Dicționarul cuprinde peste 720 de teologi români și străini (care au trăit între români), ortodocși și de alte confesiuni, fiecare cu biografia și contribuția sa bibliografică. Nu sunt suficiente cuvinte de laudă pentru acest volum, decât să reliefăm utilitatea lui, motiv pentru care a fost trecut pe un site pe Internet, pentru a putea fi consultat la nevoie și gratuit (!) de fiecare cercetător dornic să cunoască istoria Bisericii noastre.

Părintele Magistru Mircea Păcurariu nu este doar unul din importanții istorici ai României contemporane, ci înainte de toate un Presbiter. Acest fapt este dovedit, cu prisosință, de voluminoasa lucrare *Predici la duminici și sărbători, la praznicele împărătești și ale Maicii Domnului, ale Sfinților și la Sfinți români; predici ocazionale și la înmormântări* (2000). Într-adevăr, bibliografia Părintelui Magistru Mircea Păcurariu nu putea fi completă fără acest volum. Cele 632 de pagini ne prezintă preotul, finul cunoscător și tâlcuitor al Sfintei Scripturi și al operelor Sfinților Părinți, lăsând să se întrevadă trăirea adâncă, fără de care Părintele Magistru nu ar fi putut realiza atâtea lucruri minunate pe tărâmul științei teologice și educative. Ne putem explica astfel cum, chiar și la această vârstă venerabilă, spiritul este încă atât de tânăr, găsind resurse pentru noi și noi proiecte. Volumul dă la iveală tocmai suportul sufletesc al credinței, latură prezentată nouă de această lucrare de maturitate.

Bibliografie selectivă

Lucrări în volum

1. *Legăturile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI – XVIII*. Teză de doctorat, Sibiu, 1968, XII + 204 p. (extras din MA, an. XII, nr. 1-3, 1968, p. I-VIII și 1-173).

Recenzii asupra lucrării: BOR, an. LXXXVI, 1968, 11-12, p. 1422-1423 (Ilie Georgescu); GB, an. XXVIII, 1969, p. 235-238 (Șt. Alexe); MMS, an. XLIV, 1968, nr. 11-12, (Pr. Scarlat Porcescu); MO, an. XX, 1968, nr. 11-12 (Teodor N. Manolache și Șt. Andreescu); MB, an. XVIII, 1968, nr. 10-12, p. 748-750 (Silviu Anuichi); „Credința”, Detroit, XVIII, 1968, nr. 11, p. 2 (Gheorghe Alexe); Studii, revistă de istorie, nr. 2, 1969 (R. Constantinescu); Reformatus Szemle din Cluj, an. LXIV, 1971, nr. 3, p. 296-297 (Antal Iozsef); ROC, III, nr. 1, 1973, p. 50-51; Südost Forschungen din München (Krista Zach).

2. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. Manual pentru Seminariile teologice, ed. I, Sibiu, 1972, 388 p. + 16 p. rezumate în limbi străine; ed. II, Sibiu, 1978, 476 + 16 p. rezumate în limbi străine + 7 hărți + 213 + 13 ilust. hors texte; ed. III, București, 1987, 492 p. + 8 hărți + 188 ilustrații; ed. IV, Galați, 1996, X + 528 p. + 8 hărți + ilustrații; ed. V, București, Editura Sofia, 2000, 528 p. + ilustrații + 8 hărți; ed. VI, sub tipar la Patriarhie.

Recenzii la ediția întâi: ST, an. XXV, 1973, nr. 9 – 10, p. 780-781 (prof. T. G. Bulat); GB, an. XXXII, 1973, nr. 7-9, p. 838-840 (Adrian Popescu); MMS, an. XLIX, 1973, nr. 11-12, p. 811-814 (prof. Const. Turcu); MA, an. XIX, 1974, nr. 7-9, p. 431-432 (prof. Grigorie Marcu); MO, an. XXV, 1973, nr. 7-8, p. 693-695 (preot D. Bălașa); MB, an. XXIII, 1973, nr. 7-9, p. 570-571 (Ilie Dan Ciobotea); TR, 1973, nr. 35-36 (E. Oancea); ROC, an. III, 1973, nr. 3, p. 74-76; Irénikon Chevetogne, 1975, nr. 3, p. 429-430 (Matei Cazacu); Jurnal Moskovskoi Patriarhii, 1973, nr. 11, p. 79-80 (prof. P. Socolov); Theologische Literaturzeitung, an. 99, 1974, nr. 5, col. 352-353; Reformatus Szemle, Cluj, an. LXVII, 1974, nr. 3, p. 225-227 (Dr. Tokes István); Zeichen der Zeit, Heft 1, 1975, p. 38 (Johannes Irmscher); mențiune bibliografică în Revue des Etudes Sud-Est Européennes, XIII, 2, 1975, p. 338.

Recenzii la ediția a doua: TR, nr. 27-28, 1979, p. 4 (prof. D. Abrudan); ROC, IX, nr. 2, 1979, p. 77 (Cezar Vasiliu); BOR, an. XCVII, nr. 7-8, 1979, p. 1076-1078 (Cezar Vasiliu); MA, an. XXIV, 1979, nr. 4-6, p. 560-562 (pr. prof. Sofron Vlad); MO, an. XXXI, 1979, nr. 7-9, p. 660-661 (prof. Ioan Zăgorean); Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” din Iași, tom. XVII, 1980, p. 786 (Ștefan S. Gorovei).

Recenzie la ediția a patra: ziarul *Cuget liber*, Constanța, an. VIII nr. 2037 din 4 aprilie 1997 (prof. Mihai Luca). Ediția a cincea: „Renașterea”, Cluj, nr. 12 (132), decembrie 2000, p. 9.

3. *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, 152 p. (Biblioteca Teologică nr. 2).

Recenzii: ROC, an. X, 1980, nr. 4, p. 108-109; Byzantinische Zeitschrift, Munchen, 74/2, 1981, p. 472-473 (Petre Ș. Năsturel); Învierea, Ierusalim, an. IX, 1981, nr. 1-3, p. 4 (arhim. Vasile Cornilă); MB, an. XXXI, 1981, nr. 4-6, p. 433-434 (pr. Vasile Muntean); MA, an. XXVII, nr. 7-9, p. 564 (pr. Victor Bunea); MMS, an. LIX, 1983, nr. 1-3, p. 124-129 (Mihai Mărginean); Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” din Iași, an. XX, p. 452-454 (Victor Spinei). Scurte prezentări în „Candela”, Stockholm, XI, 1983, nr. 2, p. 49 (pr. Anton Poșircă); Păstorul cel Bun, Salzgitte, an. VIII, 1984, nr. 2, p. 3 (pr. Vasile Florea); „Biserica Românească”, Milano, an. IX, 1984, nr. 30, p. 15-16 (pr. Traian Valdman).

4. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, pentru Institutele Teologice, 3 volume, București, 1980-1981, 644 p. + 105 il. + 4h (I) + 707 p. + 114 il. + 3 h (II) + 591 p. + 108 il. + 1 h. (III).

Recenzii; Roumanie d'aujourd'hui, Bucarest, 12, 1980, p. 48 (vol. I cu versiuni în limbile engleză, germană și spaniolă); Renașterea, München, an. IV, 1980, nr. 4, p. 27 și an. V, 1981, nr. 4, p. 30 (vol. I și II – pr. dr. Mircea Basarab); „Învierea”, Ierusalim, an. IX, 1981, nr. 1-3, p. 4 (vol. I – arhim. Vasile Cornilă); Byzantinische Zeitschrift, München, 74/2, 1981, p. 472 (vol. I, Petre Ș. Năsturel); Perspective, Munchen, 1981, nr. 3 (11), p. 30-31 (vol. I, Octavian Bîrlea); ROC, an. X, 1980, nr. 2, p. 92-93 (vol. I), an. XI, 1981, nr. 1, p. 71-72 (vol. II), an. XII, 1982, nr. 1, p. 64-65 (vol. III); MMS, an. LVII, 1981, nr. 1-3, p. 147-150, nr. 7-9, p. 586-588 și an. LIX, 1983, nr. 1-3, p. 120-122 (pr. Scarlat Porcescu); Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol” din Iași, XIX, 1982, p. 781-782 și XX, 1983, p. 463-464 (Alexandru Zub); TR, 1982, nr. 23-24, p. 4 (Aurel Jivi); MA, an. XXVII, 1982, nr. 4-6, p. 410-411 (pr. Victor Bunea); MB, an. XXXIII, 1983, nr. 1-2 (pr. prof. Teodor Bodogae); BOR, an. CI, 1983, nr. 3-4, p. 286-288 (vol. III, preot dr. Paul Mihail); Slavic Review, vol. 42, nr. 2, 1983, p. 320 - 321 (prof. Keith Hitchins, la toate volumele); „Tribuna României”, an. XIV, nr. 301 din 1 octombrie 1985, p. 4 (Calinic Argatu) – reprodusă și în *Candela*, Stockholm, XIII, 1985, nr. 4 (53), p. 18 -19 și în „Strana românească”, Bruxelles, VIII, 1986, nr. 26, p. 54.

Scurte prezentări în „Solia”, Detroit, septembrie 1982, p. 19 (pr. Remus Grama); „Candela”, Stockholm, an. XI, 1983, nr. 2/43, p. 51 (pr. Anton Poșircă); „Păstorul cel Bun”, Salzgitte, an. VIII, 1984, nr. 2, p. 3 (pr. Vasile Florea); „Biserica Românească”, Milano, an. IX, 1984, nr. 30, p. 17 (pr. Traian Valdman).

5. *Politica Statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului, 1867-1918*, Sibiu, 1986, 303 p. Versiuni în limbile engleză (315 p.), franceză (325 p.) și maghiară (334 p.).

Recenzii: TR, an. 134, 1986, nr. 33 - 34, p. 3 (prof. Aurel Jivi); BOR, an. CIV, 1986, nr. 5-6, p. 156-160 (diacon Pavel Cherescu); „Săptămâna culturală a Capitalei”, nr. 6 (843) din 6 februarie 1987, p. 3 și nr. 7 (844) din 13 februarie 1987, p. 1 și 3 (sub titlul: Pământul pătimirii noastre, de Corneliu Vadim Tudor); Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” din Iași, XXIV, 1, 1987, p. 520-522 (Al. Zub, reproducă și în MO, an. XXXIX, 1987, an. 1, p. 135-137); MB, an. XXXVII, 1987, an. 1, p. 110-113 (prof. Dan Popescu); Almanahul Vestitorul de la Paris, 4, 1987-1988, p. 386 (prof. Viorel Ioniță); consemnată în rev. Argeș de la Pitești, nr. 1, 1987, p. 2.

6. *Istoria mănăstirii Prislop*, Arad, 1986, 190 p. (cu prefața episcopului Timotei al Aradului).

Recenzii: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” din Iași, XXIV, 1, 1987, p. 527-528 (Adrian Andrei Rusu); MB, an. XXXVII, 1987, nr. 2, p. 124-126 (preot Ionel Popescu); MMS, an. LXIII, 1987, nr. 3, p. 123-124 (preot Scarlat Porcescu); MO, an. XL, 1988, nr. 3, p. 126-127 (preot Vasile Muntean).

7. *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786 -1986*, Sibiu, 1987, 420 p.

Recenzii: TR, an. 136, 1988, nr. 11-14, p. 7 (pr. prof. Dr. Dumitru Abrudan); MA, an. XXXIII, 1988, nr. 5, p. 133-136 (arhid. Constantin Voicu); ST, an. XLI, 1989, nr. 4, p. 115-119 (pr. Gh. Drăgulin); MB, an. XXXIX, 1989, nr. 3, p. 132-134 (pr. Ionel Popescu).

8. *Pagini de istorie bisericească românească*, Satu Mare, 1990, 64 p; Sibiu, 1991, 63 p.; Cluj-Napoca, 1991, 83 p. (reproducă și în ziarul „Graiul Bisericii noastre”, Baia Mare, an. I, nr. 1-3 și următoarele; reproducă parțial în revista „Columna”, Chișinău, nr. 6-7, 1992, p. 36-44).

Versioni în limbi străine: *Pages de l'histoire de l'Eglise Roumaine. Consideration au sujet de l'uniatisme en Transylvanie*, Bucarest, 1991, 138 p; *Pages from the history of the Romanian Church (The uniatism in Transylvania)*, Bucharest, 1991, 144 p.

Această lucrare – întregită – a apărut și sub titlul: *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Sibiu, 1994, 71 p.

9. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. II, București, 1991, 680 p + 4 h + ilustrații, (cu prefața semnată de patriarhul Teoctist).

Recenzii: VO, an. IV, nr. 71, din 1-15 mai 1992, p. 7 (pr. Vasile Gavrilă); buletinul „Universul cărții”, an. II, nr. 4 (16), aprilie 1992, p. 11; ziarul „România Liberă”, an. L, nr. 14, 778, serie nouă, nr. 774 din 12-13 septembrie 1992, suplimentul Lumea creștină (Luminița Carmen Gheorghe); ziarul „Alfa și Omega”, Chișinău, an. I, nr. 8, 1995, p. 3 (Anatol Telembici).

Vol. II, ed. II, București, 1994, 679 p. + 3 h. + ilustrații.

Recenzie în buletinul „Universul cărții”, an. IV, nr. 11-12 (47-48), 1994, p. 7 (Camil Marius Dădărlat).

Vol. III, ed. II, București, 1997, 606, p. + 114 il. + 2 h.

Recenzii: „Sintezele Bisericii”, în „Cuvântul”, an. III (VIII), nr. 7 (243) din iul. 1977, p. 10 (Dan Ciachir). Aprecieri asupra celor trei volume la Mihail Diaconescu, Istoria literaturii daco-romane, București, 1999, p. 180, 186 și 249 - 250.

10. *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, 394, p + 72 planșe.

Mențiune bibliografică în ziarul „Cuvântul”, an. III, nr. 37/137 din 15-21 septembrie, 1992 (Dan Ciachir).

11. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, Ed. Știința, 1993, 496 p. cu 106 fig. în text și 8 h.; ediția a II-a, revăzută, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, 518 p. + 36 planșe + 8 h.

Menționată în TR, nr. 19-20 din 15 mai 1993 (mitropolit Antonie Plămădeală) și în ziarul „Cuvântul”, București, an. IV, nr. 32 (184) din 10-16 august 1993, p. 6 (Dan Ciachir); recenzie în ziarul „Alfa și Omega”, Chișinău, an. II, nr. 1 (23) din 1-15 ianuarie 1996, p. 5 (Andrei Deliu).

12. Aceeași lucrare a apărut – cu unele adaptări – în limba germană, sub titlul *Geschichte der Rumänische Orthodoxen Kirche*, Erlangen, 1994, 622 p + 6 k (vol. 33 din colecția „Oikonomia”, îngrijită de prof. Fairy von Lilienfeld, prof. Karl Christian Felmy și Heinz Ohme).

Recenzii: TR, an. 141, nr. 39-40 din 15 octombrie 1994, p. 4, sub titlul: O operă de pionierat – reprodusă și în RT, an. V (77), 1995, nr. 3, p. 135-136 (pr. A. Jivi); rev. Glaube in der 2. Welt, Zurich, nr. 2, 1995, p. 31 (Erich Bryner); Orthodoxes Forum, februarie 1995, p. 263-264 și BOR, an CXV, 1997, p. 386-388 (Mircea Basarab); AB, an. VI (XLV), 1995, nr. 1-3, p. 123-126 (pr. Ionel Popescu); prezentare și la Radio „Europa Liberă” din 18 decembrie 1994 (Mircea Basarab).

13. *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Iași, 1993, 151p.+ 2h. Recenzii: Candela Moldovei, Iași, an. II, nr. 11-12, 1993, p. 20; Gazeta de Transilvania, Brașov, an. CLVI, serie nouă, nr. 1303-1304 din 2-3 aprilie 1994 (prof. Ovidiu Moceanu); Renașterea, Cluj, an. V, nr. 5, mai 1994, p. 11 (prof. Al. Moraru); MMB – Teologie și viață, an. IV (LXX), 1994, nr. 1-4, p. 162-163 (sub titlul: O carte închinată eroismului Basarabiei, de pr. Radu Mazilu); ziarul „Alfa și Omega”, an. II, nr. 2 (24) din 16-31 ianuarie 1996, p. 7 (Andrei Deliu); BOR, an CXV, 1997, nr. 7-12, p. 383-386 (Gabriel Basa); o prezentare la postul de Radio Iași.

14. *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 1994, 200 p. (cu o prefață a mitropolitului Daniel al Moldovei și Bucovinei).

Recenzii: TR, an. 142, nr. 25-26 din 1 iulie 1994, p. 4 (Paul Brusanowski); MMB – Teologie și viață, an. IV (LXX), 1994, nr. 8-10, p. 74-75 (A. Florin); BOR, an CXV, 1997, nr. 7-12, p. 388-399 (Pr. I. Ionescu).

Mai mult de jumătate din materialul de aici s-a republicat în cartea „Antologie aghiografică românească”, Craiova, 1994, 246 p.

Părți din carte sau rezumate au fost reproduse în ziarul „Alfa și Omega”, Chișinău (ex. Sf. Ioan de la Prislop, în an. I, nr. 16, 1995 ș.a.) sau în ziarul „Solia” al Episcopiei Ortodoxe Române din America, cu traduceri în limba engleză.

15. *Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849. Contribuția Bisericii*, Sibiu, 1995, 236 p.

Recenzie în Tribuna de la Sibiu, an. CXII, serie nouă, nr. 1695 din 28 iunie 1996, p. 3 (prof. Mihai Racovițan).

16. *Dicționarul teologilor români*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1996, 501 p.

Recenzii și prezentări: Tribuna de la Sibiu, an. CXII, nr. 1630, din 28 martie 1996, p. 1 și o recenzie la p. 9 de Ion Onuc Nemeș; prezentare în ziarul „Rondul” de la Sibiu, din 28 martie 1996, p. 1; MO, an. VIII, nr. 154 din 16-30 aprilie 1996, p. 6 (pr. Dr. Sabin Verzan); ziarul „Jurnalul de Vâlcea” nr. 6 din 22-28 aprilie 1996 (prof. Costea Marinoiu); ziarul „Cuvântul”, an. II (VII), nr. 5 (229) din mai 1996, p. 10 (Dan Ciachir); TR, an. 144, nr. 19-20 din 15 mai 1996, p. 3 (Pavel Cherescu); Literatură și artă. Publicație de limbă română, Chișinău, nr. 22 (2650) din 30 mai 1996, p. 6 (Nina Negru); mențiune în TR, an. 144, nr. 23-24 din 15 iunie 1996, p. 4 (mitropolit Antonie Plămădeală); AB, Timișoara, nr. 1-3, 1997, p. 150 (pr. prof. Nicolae Neaga); „Legea Românească”, Oradea, an. VIII, 1997, nr. 1, p. 18 (Ioan Alexandru Mizgan, reprodusă și în vol. său „De ce Ortodoxia?”, Oradea, 2001, p. 91-92); câteva prezentări la TV.

Lucrarea a fost distinsă cu Premiul „Andrei Șaguna” al Fundației culturale „Magazin istoric”, 15 aprilie 1997.

17. *Sfinți daco-romani și români*, Ediția a doua, Iași, 2000, 246 p.

Recenzii: „Renașterea”, Cluj, nr. 12 (132), decembrie 2000, p. 9; Dan Ciachir în „Cuvântul”, București, an. VII (XII) nr. 1985, ianuarie 2001, p. 10; prezentare în TR, an. 149, nr. 11-14, 2001, p. 8 (mitropolit Antonie Plămădeală).

18. *Predici la Duminici și sărbători, la praznicele împărătești și cele ale Maicii Domnului, ale sfinților, ale sfinților români; predici ocazionale și la înmormântări*, București, 2000, 632 p. (cu un „Cuvânt înainte” al patriarhului Teoctist).

Recenzii și prezentări: TR, Sibiu, nr. 11-14, 2001, p. 8 (mitropolit Antonie Plămădeală); ziarul „Iisus Biruitorul”, Sibiu, an. XII, nr. 24 (271) din iunie 2001, p. 6 (pr. asist. Constantin Necula); VO, București, an. XII, nr. 281-282 din 31 decembrie 2001, p. 13 (pr. dr. Vasile Gordon; apărută și în vol. său „Biserica și Școala”, București, 2003, p. 323-328); REV. *Ortodoxia*, an 53, 2002, nr. 1-2, p. 175-178 (Constantin Costache); revista „Solia”, Jackson, MI, ianuarie 2003, p. 24 (pr. dr. Dumitru Ichim).

19. *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, 320 p. + ilustr. + hărți. Recenzii: Pr. Dr. Ioan Chirilă, în rev. „Piața cărții”, Cluj-Napoca, nr. 7, aprilie 2002, p. 13; Al. Moraru, în „Renașterea”, XII (2002), nr. 4, p. 9.

20. *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, 736 p. Recenzii: „Tribuna”, Sibiu, nr. din 14 noiembrie 2002, p. 4 (prof. univ. dr. Pamfil Matei); „Rondul” Sibiu (sub titlul „Sinaxar de cărturari sibieni”, nr. 2877 din 19 noiembrie 2002, p. 7 (pr. Constantin Necula); „Telegraful Român”, an. 150, nr. 39-42 din 15 oct. – 15 nov. 2002, p. 8 (mitropolit Antonie), „Iisus Biruitorul”, Sibiu, an. 13, nr. 49 (348) din 2-8 dec., 2002, p. 6 (Romeo Petrasciuc); „Renașterea”, Cluj-Napoca (sub titlul „Ortodoxia în cultura transilvană”), an. 12, nr. 11 (153), noiembrie 2002, p. 9 (pr. prof. Al. Moraru); „Meridianul românesc”, Anaheim CA, an. 30, nr. 299 din 1 martie 2003, p. 17 (pr. Gheorghe Naghi).

21. *Dicționarul teologilor români*, Ediția a doua, București, Editura Enciclopedică, 2002, 550 p.

Recenzii: BOR, an. 120, 2002, nr. 7-9, p. 567-568; ziarul „Lumea Liberă” din New York, nr. 773 din 25 iulie 2003, p. 21; (pr. Gheorghe Naghi; reproducă și în ziarul „Meridianul românesc”, Anaheim CA, an. 30, nr. 323 din 23 august 2003, p. 21);

22. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a treia, vol. I, Iași, Editura Trinitas, 2004, 592 p. + ilustr. + 4 h.

Vol. II, Iași, 2006, 600 p. + ilustr. + 3 h;

Prezentare de mitropolitul Laurențiu, în TR, nr. 21 – 24 din iunie 2006, p. 8;

Vol. III sub tipar.

23. *Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, București, Editura Academiei Române, 2005, 542 p. + ilustr.

Recenzii: Paul Brusanowski: în TR, nr. 17-18, 1 mai 2005, p. 4; Pr. Prof. Vasile Muntean în „Altarul Banatului” (AB), nr. 7-9, p. 145 și Gabriel Basa, în același număr, p. 145-146; Ioan Alexandru Mizgan, în „Legea Românească”, Oradea, nr. 1, 2006, p. 61;

24. *Istoria Bisericii Române*. Pentru Seminariile teologice liceale, ed. VI, Editura Institutului Biblic, 2006, 528 p. + ilustr. + 7 h.

Prezentare de mitropolit Laurențiu Streza în TR, nr. 33-36, sept. 2006, p. 8.

25. *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, ed. V, Oradea, 2006, 80 p.

Prezentare de mitropolit Laurențiu, în TR, nr. 21-24, iunie 2006, p. 8.

Recenzii: Pr. Ioan Alexandru Mizgan în „Legea Românească”, Oradea, an. 17, nr. 21, 2006, p. 59-62; Stelian Gomboș în RT, 4, 2006, p. 218-221 și în AB, nr. 1-3, p. 205-207.

26. *Catedrala mitropolitană din Sibiu, 1906-2006*, 148 p. + 74 ilustr.

STUDII ȘI ARTICOLE

Recenzii: Gh. Dobrin în „Tribuna” Sibiu, 23 iunie 2006, p. 17; Pr. Prof. Vasile Muntean, în AB, nr. 7-9, 2006, p. 165.

27. *Istoria mănăstirii Prislop*, ediția a doua, Arad, 2006, 236 p. + ilustr.

Prezentare de mitropolit Laurențiu, în TR, nr.

Recenzii în ziarul „Lumina” de la Iași din 21 noiembrie 2006, p. 16 (arhim. Timotei Aioanei); AB, nr. 1-3, 2007, p. 204-205 (Pr. Prof. Vasile Muntean).

28. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compendiu*. Ediția a doua, Sibiu, Editura Andreiana, 2007, 480 p.+ 36 ilustrații + 8 hărți.

29. *Sfinți daco-romani și români*. Ediția a treia, Iași, Editura Trinitas, 2007, 294 p. + 41 pl. color.

Studii

1. *Încercări de propagandă romano-catolică în Țara Românească și Moldova în secolul al XIX-lea*, în ST, an. X, 1958, nr. 7-8, p. 424-439.

2. *Arhieriei Neofit și Filaret Scriban*, în MMS, an. XXXV, 1959, nr. 1-2, p. 87-116 (rezumativ în MMS, an. XLVI, 1970, nr. 1-2, p. 3-5).

3. *Traduceri românești din literatura teologică rusă până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în ST, an. XI, 1959, nr. 3-4, p. 182-212.

4. *Cancelaria Mitropoliei Ungrovlahiei și slujitorii ei de la 1831 până azi*, în GB, an. XVIII, 1959, nr. 5-6, p. 350-364.

5. *Dicasteria și consistoriul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în BOR, an. LXXXVII, 1959, nr. 7-10, p. 961-979.

6. *Ajutoarele acordate de Țara Românească Bisericii Ortodoxe din Ardeal*, în MO, an. XII, 1960, nr. 9-12, p. 601-626.

7. *150 de ani de la înființarea primei școli teologice ortodoxe din Ardeal*, în BOR, an. LXXIX, 1961, nr. 3-4, p. 339-375.

8. *Istoria Institutului Teologic Universitar din Sibiu 1921-1961*, în MA, an. VI, 1961, nr. 11-12, p. 745-767.

9. *Câteva aspecte din strădaniile studenților teologi de la Sibiu pentru promovarea limbii române*, în MA, an. VII, 1962, nr. 9-12, p. 642-665.

10. *Legăturile țărilor române cu Patriarhia Antiohiei*, în ST, an. XVI, 1964, nr. 9-10, p. 593-621.

11. *100 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului*, în MA, an. IX, 1964, nr. 11-12, p. 814-840.

12. *Episcopul Climent al Râmnicului (1735-1748)*, în MO, an. XVII, 1965, nr. 1-2, p. 22-49.

13. *Oameni care au fost: Nicolae Iorga. La 25 de ani de la moartea sa*, în MA, an. X, 1965, nr. 11-12, p. 864-896.

14. *500 de ani de la întemeierea mănăstirii Putna*, în MA, an. XI, 1966, nr. 7-8, p. 486-507.

15. *Importanța mitropolitului Antim Ivireanul pentru Biserica și cultura românească*, în MB, an. XVI, 1966, nr. 7-9, p. 493-515.
16. *Atitudinea slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române față de actul Unirii Principatelor*, în BOR, an. LXXXV, 1967, nr. 1-2, p. 73-94.
17. *150 de ani de la moartea lui Gheorghe Șincai*, în BOR, an. LXXXV, 1967, nr. 1-2, p. 95-114 (nesemnat).
18. *90 de ani de la proclamarea Independenței de Stat a României. Atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de Războiul de Independență*, în BOR, an. LXXXV, 1967, nr. 5-6, p. 602-617.
19. *Ecoul Războiului de Independență în „TR” din Sibiu*, în MA, an. XII, 1967, nr. 4-5, p. 315-344.
20. *Mănăstirea Argeș și românii transilvăneni*, în MA, an. XII, 1967, nr. 8-9, p. 649-663.
21. *Profesori transilvăneni la școlile teologice din Țara Românească și Moldova în secolul al XIX-lea*, în MMS, an. XLIV, 1968, nr. 1-2, p. 29-49.
22. *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sânul Bisericii strămoșești până în anul 1948*, în BOR, an. LXXXVI, 1968, nr. 9-10, p. 1095-1112.
23. *Din istoria legăturilor bisericești ale Transilvaniei cu Moldova*, în MMS, an. XLIV, 1968, nr. 11-12, p. 642-664.
24. *Preoțimea hunedoreană sprijinitoare a năzuințelor poporului în cursul veacurilor*, în MB, an. XVIII, 1968, nr. 10-12, p. 612-638.
25. *100 de ani de la moartea marelui mecenat Emanuil Gojdu*, în MA, an. XV, 1970, nr. 4-6, p. 262-272.
26. *În legătură cu mitropolitul Teoctist al Transilvaniei*, în MA, an. XV, 1970, nr. 11-12, p. 823-826.
27. *Istoriografia Bisericii Române și problemele ei actuale*, în BOR, an. LXXXIX, 1971, nr. 3-4, p. 355-368; trad. franceză în vol. *De la theologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, București, 1974, p. 121-140.
28. *Considerații asupra Istoriei bisericești a lui Petru Maior*, în MA, an. XVI, 1971, nr. 5-6, p. 386-408.
29. *Un precursor al Reîntregirii Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania: Petru Maior*, în MB, an. XXI, 1971, nr. 10-12, p. 534-549.
30. *Creștinismul daco-roman în nordul Dunării în secolul IV. La 1600 de ani de la moartea Sf. Sava „Gotul” (12 aprilie 372)*, în MA, an. XVII, 1972, nr. 3-4, p. 191-200.
31. *100 de ani de la moartea mitropolitului Andrei Șaguna*, în BOR, an. XCI, 1973, nr. 7-8, p. 854-864.
32. *325 de ani de la apariția Noului Testament de la Bălgrad*, în BOR, an. XCI, 1973, nr. 11-12, p. 1206-1215.
33. *Originea, continuitatea și unitatea poporului român în opera lui Dimitrie Cantemir*, în MA, an. XIX, 1974, nr. 1-3, p. 99-105.

STUDII ȘI ARTICOLE

34. *Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române*, în BOR, an. XCIII, 1975, nr. 3-4, p. 322-355; (și extras 36 p.). Recenzie în *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XVI, 1976, nr. 3, p. 556 (Al. Duțu).
35. *Contribuția la istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea*, în MMS, an. LI, 1975, nr. 3-4, p. 221-257.
36. *Mihai Viteazul și Biserica Românească din Transilvania*, în MO, an. XXVII, 1975, nr. 5-6, p. 350-356.
37. *Monografiile parohiale (scurte îndrumări pentru preoți)*, în MA, an. XX, 1975, nr. 6-8, p. 416-438.
38. *Cultura teologică ortodoxă românească între anii 1925-1975*, în ST, an. XXVII, 1975, nr. 9-10, p. 653-686.
39. *Din viața Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania în ultimii 50 de ani (1925-1975)*, în MA, an. XX, 1975, nr. 11-12, p. 796-818.
40. *Câteva considerații cu privire la proclamarea autocefaliei și la înființarea Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române*, în MB, an. XXV, 1975, nr. 10-12, p. 502-527.
41. *Contribuții la istoria Episcopiiilor Romanului și Rădăuților în secolul al XVI-lea*, în MMS, an. LII, 1976, nr. 5-6, p. 322-337.
42. *Liste chronologique de tous les metropolites et des certains eveques roumains à partir du IV-e siècle à nos jours*, en „*Roumanie. Pages d'histoire*”, I, 1976, nr. 3-4, p. 85-111 (și în limbile engleză, germană, spaniolă, rusă).
43. *Războiul de Independență și românii transilvăneni*, în BOR, an. XCV, 1977, nr. 5-6, p. 471-490 (și extras: 20 p. + 23 fig.).
44. *Un voluntar transilvănean în Războiul de Independență: Vincențiu Grama*, în MA, an. XXII, 1977, nr. 4-6, p. 337-358.
45. *Viața Bisericească în Dobrogea și în părțile Dunării de Jos în secolele XV-XIX*, în vol. „De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină”, Galați, 1977 (și 1979), p. 170-183.
46. *Ștefan Meteș cercetător al istoriei Bisericii românești*, în vol. „Ștefan Meteș la 85 de ani”, Cluj-Napoca, 1977, p. 85-91 și în MA, an. XXIII, 1978, nr. 4-6, p. 250-258.
47. *Preoțimea românească în Revoluția din 1848*, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1978*, p. 128-142.
48. *Telegraful Român la 125 de ani de la apariție*, în BOR, an. XCVI, 1978, nr. 3-4, p. 252-266.
49. *Mitropolitul Ilie Iorest al Transilvaniei. La 300 de ani de la moartea sa*, în BOR, an. XCVI, 1978, nr. 9-10, p. 1149-1163.
50. *Contribuția Bisericii la realizarea actului Unirii de la 1 Decembrie 1918*, în BOR, an. XCVII, 1978, nr. 11-12, p. 1250-1263.
51. *Biserica Ortodoxă Română sprijinitoare a luptei altor popoare pentru libertate și independență națională*, în BOR, an. XCVII, 1979, nr. 1-2, p. 184-196.

52. *Contribuții la istoria Episcopilor Romanului, Rădăuților și Hușilor în secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea*, în MMS, an. LV, 1979, nr. 1-2, p. 49-68.

53. *Legăturile bisericești ale Țărilor Române cu insula Cipru*, în MO, an. XXXI, 1979, nr. 10-12, p. 685-694.

54. *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, în GB, an. XXXVIII, 1979, nr. 11-12, p. 1175-1187.

55. *L'histoire de l'Eglise orthodoxe roumaine en dates*, în ROC, an. X, 1980, nr. 3, p. 52-56, nr. 4, an. XI, 1981, nr. 1, p. 41-44, nr. 2, p. 28-31, nr. 3, p. 40-45, an. XII, 1982, nr. 1, p. 32-36, nr. 3, p. 35-39, nr. 4, p. 69-70; an. XIII, 1983, nr. 1, p. 34-37.

56. *Un binefăcător uitat: Victor Tordășianu*, în MA, an. XXV, 1980, nr. 7-9, p. 710-729.

57. *Ecoul evenimentelor din Balcani din anii 1875-1878* (în *Telegraful Român*), în vol. „Repere sibiene”, II, 1980, p. 91-104.

58. *Biserica Ortodoxă Română slujitoare a păcii în istoria poporului român*, în BOR, an. XCVIII, 1980, nr. 9-10, p. 1020-1046.

59. *Istoria învățământului teologic în Biserica Ortodoxă Română*, în BOR, an. XCIX, 1981, nr. 9-10, p. 979-1017.

60. *Legăturile bisericești ale românilor cu Țara Sfântă*, în „Învierea”, Ierusalim, an. IX, 1981, nr. 1-3, p. 1-2; nr. 4-6, p. 2 și 4, nr. 7-9, p. 2-3 și nr. 10-12, p. 3-4 (reprodus și în vol. „Românii și Țara Sfântă. La două milenii de creștinism”, Ediția a doua, București, 2000, p. 74-95).

61. *Din trecutul Mitropoliei Ardealului și Arhiepiscopiei Sibiului*, în vol. „Arhiepiscopia Sibiului – pagini de istorie”, Sibiu, 1981, p. 23-64.

62. *Aspecte privitoare la cultura și arta bisericească din Arhiepiscopia Sibiului*, în același volum, p. 65-94.

63. *Doi cărturari sibieni îndrumători ai învățământului românesc*, în vol. „Repere sibiene”, III, 1982, Sibiu, p. 225-240.

64. *Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului. La 100 de ani de la naștere*, în BOR, an. C, 1982, nr. 5-6, p. 494-517.

65. *Transilvăneni în viața și cultura bisericească a zonei de la Întorsura Carpaților*, în vol. „Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților”, 2, Buzău, 1983, p. 302-314.

66. *Mitropolitul Sava Brancovici al Transilvaniei. La 300 de ani de la moartea sa*, în BOR, an. CI, 1983, nr. 3-4, p. 225-247.

67. *Câteva considerații privind vechimea „autocefaliei” Bisericii Ortodoxe Române*, în MA, an. XXX, 1985, nr. 5-6, p. 275-287 (reprodus și în vol. „Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române”, București, 1987, p. 139-155 și în vol. „Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă”, București, 1995, p. 67-82).

68. *Legături culturale-bisericești între românii ortodocși și sașii luterani din Transilvania până în 1918*, în MA, an. XXXI, 1986, nr. 2, p. 136-151.
69. *Scurt istoric al Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. „Biserica Ortodoxă Română. Monografie album”, București, 1987, p. 5-64 (cu versiuni în limbile engleză și franceză).
70. *Arta bisericească românească*, în același volum, p. 161-208 (cu versiuni în limbile engleză și franceză).
71. *Viața monahală în Biserica Ortodoxă Română*, în același volum, p. 253-282 (cu versiuni în limbile engleză și franceză).
72. *200 de ani de învățământ teologic la Sibiu*, în ST, an. XXXVIII, 1986, nr. 2, p. 92-112 (parțial apărut și în TR, an. 134, 1986, nr. 21-24, nr. 25-28, nr. 33-34 și nr. 41-42).
73. *O sută de ani de la nașterea istoricului Silviu Dragomir*, în MA, an. XXVIII, 1988, nr. 2, p. 109-122.
74. *Mitropolitul Simion Ștefan slujitor al Bisericii și al poporului român*, în vol. „Noul Testament 1648”, Alba-Iulia, 1988, p. 57-67.
75. *Istoriografia Bisericii românești din Transilvania*, în vol. „Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă”, Sibiu, 1988, p. 68-100.
76. *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, în vol. „Episcopia Aradului. Istorie, viață culturală, monumente de artă”, Arad, 1989, p. 81-107.
77. *Cultura bisericească în eparhia Aradului în trecut și astăzi*, în același volum, p. 129-149.
78. *Învățământul teologic la Arad*, în același volum, p. 151-172.
79. *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei și controversa euharistică din Biserica Ortodoxă Rusă de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, în ST, an. XLII, 1990, nr. 1, p. 77-85.
80. *Vasile Mangra, istoric și militant pentru drepturile românilor transilvăneni*, în MA, an. XXXV, 1990, nr. 2, p. 15-32.
81. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Basarabia*, în MMB - Teologie și viață, an. I (LXVII), 1991, nr. 9-12, p. 15-49; reprodus și în ziarul „Țara”, Chișinău, nr. 11 (81), 12 (82), 13-14 (83-84), 15 (85), 16 (86), 17 (87), 18 (88), din martie-aprilie-mai 1992.
82. *Scurt istoric al Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. „Credință ortodoxă și viață creștină”, Sibiu, 1992, p. 131-163.
83. *Un cărturar transilvănean în Țara Românească: Aaron Florian*, în MO, an. LXIV, 1992, nr. 1-6, p. 155-167.
84. *Continuitatea și unitatea românească și bisericească în teritoriile intracarpătice până în 1918*, în „Pagini din trecut”, publicație culturală, Cluj-Napoca, nr. 1, 1993, p. 28-41.
85. *Preotul profesor academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice*, în vol. „Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae”, Sibiu, 1993, p. 1-15.

86. *Biserica și neamul în istoria noastră*, în vol. „Unirea din 1918 - împlinire și speranță”, Sibiu, 1994, p. 9-23.
87. *Telegraful Român din Sibiu la 140 de ani*, în rev. „Rostirea românească”, Sibiu, an. I, nr. 1, 1995, p. 90-96 și nr. 2, p. 91-96.
88. *Aspecte din istoria vieții bisericești a românilor din Statele Unite și Canada*, în vol. „Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă”, București, 1995, p. 301-331.
89. *Cultura în timpul lui Constantin Brâncoveanu*, în BOR, an. CXIV, 1996, nr. 7-12, p. 306-360.
90. *Mănăstirea „Sfântul Mihail” din Perii Maramureșului. La 600 de ani de la prima atestare documentară*, în rev. „Ortodoxia maramureșeană”, an. II, nr. 2, 1997, p. 155-165.
91. *Episcopia Hușilor. Scurt istoric*, în vol. „Cronica Episcopiei Hușilor”, IV, 1998, p. 15-70.
92. *Biserica românească în Revoluția din 1848/1849 în Transilvania și Banat*, în RT, an. VIII (80), 1998, nr. 2-3, p. 44-80.
93. *Biserica și Marea Unire*, în RT, an. VIII (80), 1998, nr. 4, p. 172-188.
94. *Cultura bisericească în Oltenia în trecut și astăzi*, în MO, an. L, 1998, nr. 1-6, p. 68-94 și an. LI, 1999, nr. 1-3, p. 23-41.
95. *Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, în vol. „Istoria României. Transilvania, II (1867-1947)”, Cluj-Napoca, 1999, p. 221-243.
96. *Biserica românească din Transilvania și Banat între anii 1918-1948*, în același vol., p. 1227-1254.
97. *Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan în anii celui de al doilea război mondial*, în RT, an. X (82), 2000.
98. *Preoți militari români în al doilea război mondial*, în vol. „Logos. I.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Cluj-Napoca, 2001, p. 376-385.
99. *Biserica Ortodoxă Română (liste cronologice ale ierarhilor)*, în „Enciclopedie de istorie a României”, București, 2001, p. 598-643.
100. *Tipografia arhiepiscopială din Sibiu, la 150 de ani de existență* în „Anuarul Facultății de Teologie Andrei Șaguna din Sibiu”, I, 2000-2001, p. 91-102.
101. *Biserica Ortodoxă Română în secolul XX*, în vol. „Enciclopedie medicală românească – secolul XX”, București, 2001, p. 375-394.
102. *Mănăstiri și schituri basarabene*, în vol. „Omagiu Acad. Virgil Cândea la împlinirea vârstei de 75 de ani”, București, 2002, p. 91-105.
103. *Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române*, în „Enciclopedia de istorie a românilor”, București, 2001, p. 601-643.

Aceleași liste reproduse și în „Istoria românilor”, publicată de Academia Română: vol. IV, 2001, p. 815-819; vol. V, 2003, p. 1035-1043; vol. VI, 2002, p. 985-993; vol. VIII, 2003, p. 787-792.

Aceleași lucrare – dar numai cu cele trei Mitropolii istorice – reprodusă și în „Istoria României în date”, București, 2003, p. 900-906.

104. *Andrei Șaguna – activitatea editorială*, în vol. „In memoriam. Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003”, Cluj-Napoca, 2003, p. 46-63.

105. *Învățământul teologic seminarial în Biserica Ortodoxă Română*, în vol. „Două secole de învățământ teologic seminarial”, 1803-2003, Iași, 2003, p. 86-109.

106. *Românii transilvăneni în Dobrogea*, în vol. „Izvoarele creștinismului românesc”, Constanța, 2003, p. 86-109.

107. *Un sprijinitor al Fundației „Gojdu”: Ioan cavaler de Pușcariu (1824-1911)*, în vol. „Emanuil Gojdu” – Bicentenar”, București, 2003, p. 96-121.

108. *Activitatea Academiei Române reflectată în paginile ziarului „Telegraful Român” de la Sibiu*, în vol. „Identitate națională și spirit european. Academicianul Dan Berindei la 80 de ani”, București, 2003, p. 635-644.

109. *Probleme bisericești dezbătute în Senatul României între anii 1864-1939*, în vol. „Istoria Senatului României”, București, 2004, p. 209-216 și 349-356.

110. *Probleme bisericești prezentate de Enciclopedia română a „Asociațiunii” (1898-1904)*, în rev. „Transilvania”, Sibiu, nr. 9-10, 2004, p. 51-57.

111. *Biserica ortodoxă și celelalte culte din România*, în vol. „Cunoaște România”, editat de Academia Română și Societatea Română de Statistică, București, 2004, p. 461-481 (și versiunea franceză: „Connaissez la Roumanie”, București, 2006, p. 461-481).

112. *Preoți sibieni și brașoveni în închisorile comuniste*, în RT, serie nouă, an. XIV (86), nr. 4, 2004, p. 33-64 și an. XV (87), nr. 1, 2005, p. 11-15.

113. *80 de ani de la înființarea Patriarhiei Ortodoxe Române*, în vol. „Biserică-Misiune-Slujire”, Galați, 2005, p. 71-107.

114. *Scurt istoric al Mitropoliei Proilaviei (Brăila)*, în vol. „Credință, istorie și cultură la Dunărea de Jos”, Galați, 2005, p. 26-40.

115. *Biserica Ortodoxă Română și cultura europeană*, în rev. „Altarul Reîntregirii”, Alba Iulia, an. X, nr. 2, 2005, p. 15-38.

116. „*Revista Teologică*” – 100 de ani de la apariție, 1907-2007, în RT, an. 17 (89), 2007, nr. 1, p. 14-31.

117. *Mitropolitul Nestor Vornicescu – istoric bisericesc*, în vol. „Prinos, Vlădica Nestor, păstorul oltenilor”, Craiova, 2007, p. 166-180.

118. *Constantin Bursan, ctitor de biserici hunedorene și martir al credinței creștine*, în vol. „Constantin Bursan”, Deva, 2007, p. 45-70.

119. *Sfântul Ioan Gură de Aur în Biserica românească*, predată pentru tipar la „Revista Teologică”, nr. 4, 2007, 25 p.

120. *Mitropolitul Varlaam al Moldovei. 350 de ani de la moarte*, predată pentru tipar la rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 2007, 60 p.

121. *Un precursor al studiilor de bizantinologie la noi: profesorul Constantin Erbiceanu*, predată pentru tipar la un volum: „Acad. Alexandru Elian”, Iași, Editura Trinitas, 2007, 25 p.

Studii și comunicări publicate peste hotare

(în afară de cele apărute în publicațiile bisericești ortodoxe române)

1. O serie de *bio-bibliografii* prezentate pentru „Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815-1950”, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Până acum au apărut bio-bibliografiile lui Gheorghe Lazăr, Simeon Florea Marian, Ioan Meșianu, Vasile Moga, Ioan Micu Moldovan, Silvestru Morariu-Andrievici, Vasile Mitrofanovici, Iosif Olariu, Isidor Onciul, Nicolae Popea, Ioan Popescu, Daniil Popovici-Barcianu, Sava Popovici-Barcianu, Gherasim Raț ș.a.

2. *Die Holzkirchen der Maramuresch*, în „Siebenbürgisch – sächsische Haus-Kalender, Jahrbuch 1970”, Heidelberg, 1970, p. 105-114.

3. *Die kirchlichen Beziehungen der Rumänen zu Thessaloniki*, în vol. „Thessaloniki in seiner Ausstrahlung nach Südosteuropa”, Heidelberg, 1980, p. 49-63 (același studiu publicat și în versiunea franceză: *Brève aperçu des relations ecclésiastiques des Roumains avec Thessalonique*, în rev. „Théologie”, Athenes, 1982 (și extras, 15 p.).

4. *Die rumänische orthodoxe Kirche, eine Friedensstifterin*, în vol. „Kirche - Ort des Heils, Quelle des Friedens. Vorträge des V.Theologischen Südosteuropaseminars, in Thessaloniki”, Heidelberg, 1981, p. 81-95.

5. *Die Rolle des orthodoxen Monchtums in der Geschichte des rumänischen Volkes und seiner Kirche*, în vol. „Zur Kulturwirkung des Christentums im Südosteuropäischen Raum, Historische Referate des VI. Theologischen Südosteuropa-seminars in Bukarest”, Heidelberg, 1982, p. 5-14.

6. *Ţercovni sviazi rumînskago naroda s Kievom*, în vol. „Tisiaceletie creşceniiia Ruşi”, Moskva, 1988, p. 218-223.

7. *Die Beziehungen zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und derrussischen orthodoxen Kirche im 19. Jahrhundert*, în vol. „Tausend Jahre Christentum in Russland...” Redaktion: Wolfgang Heller, Gottingen, 1988, p. 881-889.

8. *Rélations ecclésiastiques et culturelles roumano-russes*, în vol. „La Christianisation de la Russie ancienne”, UNESCO, Paris, 1989, p. 275-285.

9. *Les alphabetes utilisés par les Roumains aux IX-XIX-e siècles*, în vol. „1100 otblajenata concina na sv. Metodii”, Tom. 1, Sofia, 1989, p. 193-200.

STUDII ȘI ARTICOLE

10. *Die Anfänge des christlichen Lebens in Rumänien*, în vol. „Die Anfänge des Christentums unter den Völkern Ost-und Südosteuropas. Referate und Materialien des IX. Theologischen Südosteuropaseminars”, Heidelberg, 21-27 august 1989, p. 32-49.

11. *Der Patriarch Makarios von Antiochien (1647-1672) und seine Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen in den rumänischen Fürstentümern mit der Ukraine und Russland*, în vol. „Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10-15 Juni 1989”, p. 167-176.

12. *Les débuts de la culture théologique dans les Pays Roumains*, în vol. „Nuovistudi storici 17” (Istituto storico italiano per il Medio Evo), Roma, 1992, p. 443-459 (și extras).

13. *Pagini de istorie: Legăturile bisericești româno-sârbe*, în vol. „Actele Simpozionului Banatul iugoslav. Trecut istoric și cultural”, Novi Sad, 7 noiembrie 1998, p. 40-51 (cu text român și sârb).

14. *De la Carloviș la Sibiu: Patru episcopi sârbi la Sibiu în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Actele Simpozionului Banatul iugoslav. Trecut istoric și cultural, Novi Sad, 6 noiembrie 1999, p. 188-193.

15. *La contribution de l'Eglise roumaine de Transylvanie a la promotion de l'économie roumaine dans la deuxième moitié du XIX-e siècle et au commencement du XX-e siècle*, în Vol. prezentat pentru al XIII-lea Congres internațional de Istorie economică de la Buenos Aires, iulie 2002, Sibiu, 2002, p. 119-129.

16. *Aproximativ 200 scurte articole privitoare la personalități și instituții din Biserica Ortodoxă Română traduse în limba rusă și trimise la Moscova, în vederea publicării în Enciclopedia ortodoxă rusă, în 25 de volume (o parte au apărut).*

17. *Romanian Christianity*, în vol. „Eastern Christianity”, Edited by Ken Parry, Oxford, 2007, p. 186-206.

18. *Biserica Ortodoxă Română în secolul al XX-lea*, c. 20 p., cerută de o Editură teologică din Geneva.

Articole

133. *Două milenii de viață creștină pe pământ românesc*, în „Cronica Hușilor”, VII, 2000, p. 129-138.

134. *Atitudinea mitropolitului Ardealului Nicolae Bălan față de problemele războiului și ale păcii în anii 1939-1945*, în RT, an. X (82), 2000, nr. 3-4, p. 72-80.

135. *Episcopul martir dr. Nicolae Popoviciu al Oradiei*, în RT, an. XI (83), 2001, nr. 1, p. 3-11 (reprodus și în vol. „Cărturari sibieni de altădată”, Cluj Napoca, 2002, p. 583-591).

136. *Nicolae Mladin, profesor de teologie, apoi mitropolit al Ardealului*, în RT, an. XI (83), 2001, nr. 2, p. 28-41 (și în vol. „Cărturari sibieni de altădată”, Cluj Napoca, 2002, p. 640-653).

137. *Un mare mecenat român: Emanuil Gojdu. La 200 de ani de la naștere*, în BOR, an. 120, 2002, nr. 1-6, p. 55-66.

138. *Constantin Bursan, ctitor de biserici hunedorene*, în BOR, an. 120, 2002, nr. 7-9, p. 184-193 (și în „Corvineana”, VII, „Acta Musei Corviniensis”, Hunedoara, 2003, p. 271-281).

139. *Un învățat istoric bisericesc: Părintele Alexandru Ciurea. La 90 de ani de la naștere*, în „Cronica Episcopiei Hușilor”, VIII, 2002, p. 507-515.

140. *Mănăstirile ortodoxe ale Transilvaniei*, în vol. „450 de ani de atestare documentară a mănăstirii ortodoxe Nicula, 1552-2002”, Cluj Napoca, 2002, p. 53-61.

141. *Un ziar românesc la 150 de ani de existență: Telegraful Român” din Sibiu*, în rev. „Academica”, an. XIII, nr. 9, decembrie 2002, p. 17-20.

142. *Contribuția Bisericii românești din Transilvania la promovarea economiei românești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea*, în „Anuarul XXVII al Facultății de Teologie Andrei Șaguna din Sibiu”, 2001/2002, p. 92-100.

143. *Preotul profesor Spiridon Căndea*, în același Anuar, p. 459-467 (reprodus din vol. „Cărturari sibieni de altădată”, Cluj-Napoca, 2002, p. 592-600).

144. *Profesorul Dr. Daniil Popovici Barcianu. La 100 de ani de la moarte*, în „Îndrumătorul bisericesc” de la Sibiu pe anul 2003, p. 67-71 (reprodus din vol. „Cărturari sibieni de altădată”, Cluj-Napoca, 2002, p. 206-210).

145. *Contribuții ardeleni la dezvoltarea învățământului teologic din Țara Românească în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în vol. „Studia historica et theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu”, Iași, 2003, p. 701-705.

146. *Gânduri despre patriarhul Iustin Moisesescu*, în vol. 5 din „Opera integrală”, București, Editura Anastasia, 2003, p. 7 – 14 (reprodus și în vol. „Un stâlp puternic în vremuri de furtună, Dr. Iustin Moisesescu...In memoriam”, Iași, 2006, p. 53-56).

147. *130 de ani de la moartea primilor doi ierarhi membri ai Societății Academice Române*, în rev. „Academica”, an. XIII, nr. 15, iunie 2003, p. 31-33.

148. *Andrei Șaguna, îndrumător al învățământului teologic sibian*, în rev. „Transilvania”, Sibiu, nr. 5-6, 2003, p. 55-58.

149. *130 de ani de la moartea lui Dionisie Romano, membru onorar al Societății Academice Române*, în rev. „Transilvania”, nr. 7, 2003, p. 4-5.

150. *Rolul românilor și al Bisericii lor în susținerea popoarelor creștine din Balcani și Orientul Apropiat în Evul Mediu*, în vol. „Patrimoniul religios al României – permanență spirituală europeană”, București, 2003, p. 48-55.

151. *Mănăstirile ortodoxe ale Transilvaniei*, în Ibidem, p. 54-61.

152. *Rolul monahismului ortodox în istoria Bisericii și a poporului român*, Ibidem, p. 62-68.

153. *Biserica românească din Basarabia după 1812*, în Ibidem, p. 69-76 (reprodus și în „Foaia Poporului”, Sibiu, nr. 69-70, aprilie 2004).

154. *Un mare ierarh ardelean membru titular al Academiei Române* (Nicolae Colan), în rev. „Academica”, an. XIII, nr. 18, sept. 2003, p. 27-29.

155. *Părintele Dumitru Stăniloae și Sibiul*, în rev. „Academica”, an. XIV, nr. 20 (157) din noiembrie 2003, p. 26-28 (o variantă în vol. „Părintele Dumitru Stăniloae teolog al iubirii”, Sibiu, 2004, p. 17-22).

156. *Biserica și Unirea din 1918*, în rev. „Transilvania”, nr. 11-12, 2003, p. 92-95 (și în TR, an. 151, nr. 45-46 din 1 decembrie 2003, p. 1-2).

157. *Bursierii Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania până în 1918*, în „Anuarul III (XXVIII) 2002-2003 al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, p. 97-104.

158. *Ștefan cel Mare – ctitor de lăcașuri sfinte*, în rev. „Academica”, an. XIV, nr. 23 din februarie 2004, p. 5-8 (și în „Îndrumătorul bisericesc” de la Sibiu 2004, p. 70-75 și în „Foaia Poporului”, Sibiu, nr. 71-72 din 2004).

159. *Mitropolitul Ioan Meșianu și formarea intelectualității ardeleni*, în vol. „Mitropolitul Ioan Meșianu”, Zărnești, 2004, p. 9-13.

160. *Mitropolitul Nicolae Bălan*, în vol. „Texte alese”, Bistrița, 2004, p. 7-30 (reprodus din vol. „Cărturari sibieni de altădată”, Cluj-Napoca, 2002, p. 336-356).

161. *De ce îl cinștim pe „binecredinciosul domn Ștefan cel Mare și Sfânt”?*, în vol. „Sesiunea de comunicări Dreptcredinciosul voievod Ștefan cel Mare și Sfânt”, Sighetu Marmăției, 2004, p. 22-34 și în MMB – Teologie și viață, an. 14 (80), 2004, p. 276-283.

162. *Trei aniversări importante în Biserica Ortodoxă Română*, în rev. „Academica”, an. XV, nr. 35, febr. 2005, p. 32-35.

163. *„Mărginenii” în spiritualitatea și cultura românească*, în rev. „Transilvania”, nr. 6, 2005, p. 1-2.

164. *Activitatea național-politică a mitropolitului Nicolae Bălan*, în RT, an. 151 (87), 2005, an. 3, p. 71-78.

165. *50 de ani de la moartea mitropolitului Nicolae Bălan, membru de onoare al Academiei Române*, în „Academica”, an. XV, nr. 41-42, 2005, p. 93-95.

166. *Mărturisirea de credință a patriarhului Ghenadie II Scholarios în traducerea lui Aurel Decei*, în rev. „Transilvania”, nr. 9, 2005, p. 48-49.

167. *Pictura lui Octavian Smigelschi în catedrala mitropolitană din Sibiu*, în rev. „Transilvania”, an. 4, 2006, p. 27-30.

168. *Scurtă istorie a vieții bisericești a Sibiului până la începutul secolului al XX-lea*, în RT, an. 16 (88), 2006, nr. 2, p. 36-46.

169. *Episcopia Aradului și Academia Română*, în vol. „In honorem Gabriel Ștrempel”, Satu Mare, 2006, p. 562-566.

170. *Cuvânt rostit la primirea titlului de „doctor honoris causa” al Universității de Vest „Vasile Goldiș” din Arad* – 12 mai 2006 (despre Legăturile lui V. Goldiș cu Sibiul și 300 de ani de la înființarea Episcopiei Aradului), în revista „Studii de știință și cultură” a Universității „Vasile Goldiș”, an. II, nr. 2 (5) iulie 2006, p. 25-32.

171. *220 de ani de învățământ teologic sibian*, în „Revista Teologică”, an. 16 (88), nr. 3, 2006, p. 13-18.

172. *350 de ani de la moartea mitropolitului Varlaam al Moldovei*, în „Îndrumătorul bisericesc” de la Sibiu pe anul 2007, p. 94-98.

173. *Constantin Bursan*, în vol. „Martiri pentru Hristos din România în perioada regimului comunist”, București, 2007, p. 130-135.

174. *Sibiul, oraș cultural european*, în rev. „Studii de știință și cultură”, Arad, an. III, nr. 1 (8), 2007, p. 180-182.

Activitate până la 31 octombrie 2007

- 29 de cărți (unele în două, trei sau șase ediții).
- 121 studii în reviste teologice.
- 16 studii în reviste teologice din străinătate.
- 178 articole în reviste teologice sau laice.
- 38 articole omagiale sau comemorative.
- 17 articole cu probleme de actualitate.
- 233 articole de popularizare (în ziare bisericești și laice).
- Circa 200 articole prezentate pt. „Enciclopedia teologică rusă” la Moscova (unele au apărut).
- Peste 50 bibliografii prezentate pt. „Enciclopedia istoriografiei românești”, ed. II.
- Peste 60 bibliografii cu personalități teologice din Ardeal și Bucovina prezentate la un *Lexicon* austriac la Viena (unele au apărut).
- Peste 30 de biobibliografii prezentate pentru *Dicționarul enciclopedic* în 6 volume (unele au apărut).
- 88 recenzii.
- 30 note și însemnări.
- 60 predici tipărite.
- 11 predici funebre tipărite.
- 21 prefețe la unele lucrări istorice.

X

- 160 conferințe publice în Sibiu și alte localități.
- Circa 100 conferințe cu preoții la protopopiate.
- Circa 35 conferințe cu ghizii de la mănăstiri și muzee.
- 20 conferințe peste hotare.
- 145 expuneri și interviuri la Radio.
- 18 interviuri în presă.
- 79 expuneri sau interviuri la TV.
- Peste 80 de predici și cuvântări în catedrala din Sibiu.
- 265 predici în diverse biserici din țară (câteva în SUA și Canada)
- Sute de cuvântări festive și ocazionale, mai ales la Facultatea de

Teologie din Sibiu.

Am prezentat pe scurt principalele lucrări în volum ale Părintelui Păcurariu. În aceste lucrări și studii, s-a aplecat cu atenție asupra vieții și activității unor ierarhi avangardiști pentru vremea lor, ca de pildă, Antim Ivireanul (1966); domnitorul declarat sfânt, Constantin Brâncoveanu (1996); mitropolitul Dosoftei (1990); domnitorul Dimitrie Cantemir (1974); arhieriei Neofit și Filaret Scriban (1970). De asemenea, a evocat diferite evenimente glorioase din istoria poporului român, precum domnia lui Mihai Viteazul în Transilvania (1975), Războiul de Independență (1967), evenimentele din Balcanii acelor vremi (1980) și Unirea de la 1918 (1994). Părintele Profesor s-a ocupat și de legăturile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici surori.

Într-o propoziție, trebuie spus că întreaga activitate științifică a Magistrului nostru însumează peste 700 de titluri cu peste 13.000 de pagini tipărite.

Pentru remarcabila activitate bisericească, didactică și culturală, Magistrul nostru a fost ales, la 24 octombrie 1997, membru corespondent al Academiei Române, fiind al 16-lea profesor al Școlii teologice sibiene care s-a bucurat de această aleasă onoare. Totodată, a fost cinstit cu diferite distincții bisericești și laice: Iconom stavrofor (1976), „Crucea Patriarhală” (primită de la Patriarhul Iustin Moiescu, în 1979, și de la Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist Arăpașu, în 2001); ordinul „Steaua României” în gradul de ofițer (distincție oferită de fostul președinte al României, Emil Constantinescu); apoi peste zece medalii din partea Patriarhiei Române, a unor eparhii din țară, a Patriarhiei Moscovei și a Patriarhiei Bulgare.

În semn de recunoaștere a contribuției Părintelui Magistru Mircea Păcurariu, în cercetarea științifică, concretizată printr-o imensă listă de volume și studii, dar și pentru pasiunea care a însoțit activitatea de pedagog, căldura dar și exigența pe care le-a dovedit în formarea tinerilor cercetători, și nu în ultimul rând pentru calitățile sale de preot slujitor, autor al multor înălțătoare predici, în 12 octombrie 2007, cu ocazia aniversării zilei de naștere a IPS Mitropolit

Părintele Magistru Mircea Păcurariu, la a 75-a aniversare

Laurențiu Streza, ca fost student și apoi coleg de catedră al părintelui Păcurariu, IPS Sa i-a înmănat „Crucea șaguniană”.

Deși a renunțat la munca la catedră, Părintele Magistru nu și-a încheiat și munca de cercetare și îndrumare. A continuat să scrie cu același suflu tânăr, să aducă la lumină alte aspecte ale Istoriei Bisericii Române, dar și să îndrume și să dezvăluie tinerilor teologi metodologia de cercetare, îndeosebi în vederea obținerii titlului de doctor în Teologie.

Personal, pot spune că, de când am intrat pe poarta Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu ca student (1992-1996), apoi ca asistent al Dânsului (1996-2003), iar pe urmă ca urmaș la Catedră (după 2003) am beneficiat de îndrumarea continuă a Părintelui Magistru. Continui să apelez la sfatul și îndrumarea Prea Cucerniciei Sale, astfel că mă pot considera în continuare ucenicul său.

Acum, la acest ceas aniversar, îi urăm **LA MULȚI ANI!** cu pace, așteptând și alte realizări spre folosul Bisericii și al teologiei românești, iar eu sper să mai am parte încă mulți ani de sfatul Său părintesc.

Lect. Univ. Dr. Paul BRUSANOWSKI

Mitropolitul Ioan Mețianu și tineretul

P.S. VISARION Rășinăreanu
Episcop-vicar Sibiu

În decursul activității sale pastorale ca mitropolit al Ardealului, Ioan Mețianu (1899-1916) a manifestat o grijă deosebită față de treburile arhidiecezei. În special a acordat o atenție deosebită școlilor din cuprinsul eparhiei – foarte întinsă la vremea aceea – atât celor confesionale aflate în grija directă a Bisericii, cât și celor comunale patronate de Stat. Grijă Sa deosebită față de tinerimea studioasă s-a manifestat și prin desele întâlniri pe care mitropolitul Mețianu le-a avut cu dascălii și cu responsabili implicati direct în procesul educativ, ca și prin întâlnirile de suflet dintre ierarh și tineretul școlar din Arhidieceză.

Urmând o frumoasă tradiție, în fiecare an, toamna, mitropolitul se întâlnea cu elevii români ai școlilor din Sibiu, dându-le povește duhovnicești și îndrumându-i spre tot lucrul cel bun și folositor. O astfel de întâlnire a avut-o ierarhul sibian cu tinerimea studioasă aflată la școlile din Sibiu în ziua de 17 octombrie a anului 1910.

Întâlnirea a avut loc în catedrala mitropolitană din Sibiu, inaugurată cu patru ani mai înainte printr-o impresionantă ceremonie religioasă ce s-a vrut și o manifestare aleasă a sentimentului românesc din Ardeal.

Probabil întâlnirea a fost precedată de slujirea Sfintei Liturghii și a unei slujbe de invocare a Sf. Duh (Te Deum) prin care s-a cerut ajutorul lui Dumnezeu pentru școlarii prezenți.

La sfârșitul acesteia, mitropolitul Ioan Mețianu rostește o frumoasă și emoționantă cuvântare în care mai întâi își exprimă bucuria de a se afla împreună cu tinerii în locul cel mai sfânt al Ardealului, catedrala mitropolitană din Sibiu.

În cuvinte calde de adevărat părinte duhovnicesc, bătrânul ierarh se adresează școlarilor aducându-și aminte de primul an de școală din viața lui când tânăr – orfan fiind de tată – a fost dat la școală de către buna sa mamă, de emoțiile trăite atunci ca și de nostalgia locurilor și a oamenilor pe lângă care a crescut. El arată folosul cercetării școlii, acela de a acumula cât mai multe cunoștințe folositoare în viață, în scopul instruirii și al dobândirii unor dregătorii și slujbe în viață pentru asigurarea traiului zilnic. Își aduce aminte de sfaturile pe care buna și evlavioasa sa mamă i le dădea, între care și acela de a cerceta sfânta biserică în duminici și sărbători rugând pe Dumnezeu să-i lumineze mintea și să-i hărăzească sănătate lui, familiei și tuturor

binefăcătorilor. Aceleași sfaturi le dă el și tinerilor de a merge la biserică, de a se ruga, de a se feri de tovărășiile rele și de a studia cât mai mult. Amintește apoi de jertfele cu care s-a înălțat Catedrala mitropolitană, la ea contribuind întregul popor român din Ardeal, și nu numai, și că ea este a poporului fiind construită așa de mare tocmai pentru a-i cuprinde la sânul său cald și pe elevii români aflători la învățătură în cetatea Sibiului.

El arată importanța credinței în Dumnezeu în viața oamenilor și mai ales a credinței lucrătoare prin iubire, a credinței izvorâtoare de fapte bune care este temelia adevăratei înțelepciuni, a filosofiei celei înalte.

Cu exemple luate din viața de zi cu zi, ierarhul le arată tinerilor folosul credinței și al evlaviei coroborate cu iscusința minții și cu educația în progresul material și spiritual al omului.

În încheiere, el roagă pe Dumnezeu să-i binecuvânteze pe tinerii școlari cu binecuvântarea sa cea cerească, așa cum el îi binecuvântează cu mâna sa „debilă”, adică tremurândă – era la sfârșitul vieții sale –, urându-le succes la învățătura și purtare.

Și prin această cuvântare – pe care o publicăm inedit – se descoperă grija părintească și dragostea, marelui mitropolit Ioan Meșianu față de tineretul studios, conștient de faptul că el reprezintă viitorul de aur al Bisericii și al Patriei.

Ideile cuprinse în această cuvântare sunt pe deplin actuale și astăzi, când Școala românească se află la o adevărată răscruce de drumuri după integrarea noastră în Uniunea Europeană, când sunt auzite atâtea voci potrivnice educației spirituale a tinerilor, a orelor de religie și a simbolurilor religioase din școli. Numai împletind știința cu credința, studiul cu evlavie, cercetarea Școlii cu cercetarea Bisericii, tânăra generație de astăzi va avea cu adevărat un destin în istorie și va putea surmoneta toate încercările acestei vieți, dobândind fericirea cea pământească și pe cea cerească împlinindu-și astfel menirea sa de slujitori ai oamenilor și ai lui Dumnezeu.

Vorbire ținută în biserica Catedrală la 17 octombrie 1910 către tinerimea studioasă de ambe sexele, de la toate școalele de aici.

Iubiți tineri!

Mi se umple inima de bucurie când vă văd în număr așa mare și frumos întruniți împreună cu mine la rugăciuni aici în casa Domnului. De aceea dorescu a vă da și eu câteva cuvinte de învățătură, mai ales vouă celor mai mici veniți de curând în acest oraș, pentru a cerceta și școli mai mari.

Știu dela mine, decând eram și eu așa mic ca voi, decând m-a trimis și pe mine, buna mea mamă, la școli mai mari, dela orașe, căci iubitul meu tată murise când eu eram numai de trei ani, zic, știu cât de greu și de duios m-am depărtat și eu de casa părintească, precum cred că v-ați depărtat și voi, cât de greu am părăsit acea casă și prietenii mei, precum cred și despre voi, dar m-am supus voinței mamei mele, cum v-ați supus și voi voinței părinților voștri, mai ales când îmi spunea mama, precum

vă vor fi spus și vouă părinții voștri, că cercetând școli mai înalte îmi voi câștiga învățături frumoase și folositoare prin care voi ajunge la stare tot mai frumoasă și mai cinstită, la viitoriu tot mai bun și mai fericit și voi fi de mare folos și neamului nostru și bisericii noastre și patriei.

Tot buna mea mamă m-a mai sfătuit precum cred că va sfătuit și pre voi părinții voștri să cercetați cât mai regulat și sfânta biserică și să rog pre Bunul Dumnezeu să-mi ajute și El la învățătură și după terminarea învățaturii și la vreo dregătorie de care mă va afla vrednic. Și iată că Bunul Dumnezeu mi-a și ajutat să ajung la înalta dregătorie în care mă aflu și pre lângă aceasta și o vârstă înaintată pre care puțini oameni o ajung. Daruri foarte mari acestea, pre care numai bunului Dumnezeu am a-mi mulțumi.

Deci urmați și voi mie, siliți-vă și voi la învățătură precum m-am silit și eu când eram ca voi, feriți-vă de faptele rele și siliți-vă a face numai fapte bune, feriți-vă de prietenia școlarilor cu purtări rele, ca să vă amăgească și pre voi la asemenea purtări slabe; cercetați cât mai regulat sfânta biserică rugându-vă lui Dumnezeu și pentru voi și pentru părinții voștri.

De câte ori veți veni la această sfântă biserică să vă aduceți aminte, ceea ce vă spun eu acum, că adică ea este numai de patru ani ridicată, așa cum o vedeți, că mai înainte, era tot în acest loc o bisericuță tare mică, în care de abia încăpeam o sută, două de persoane, încât cei mai mulți școlari nu aveau loc. De aceea această biserică s-a zidit așa mare, pentru ca ea să cuprindă pe toți tinerii umblători la școalele de aici. Căci pentru poporul de aici, era prea deajuns și o biserică mai mică. Aflu de bine a vă mai spune și aceea iubiților, că această biserică s-a zidit prin colectă de bunăvoie prin ajutoriu din partea tuturor, alor noștri și așa și din partea părinților voștri.

Astfel fiind această biserică este a întregului nostru popor din aceste părți, făcută așa mare și pentru voi iubiților tineri, ca și pentru alți școlari care vor mai urma după voi. Căci și voi și aceia, sunteți nu numai ai voștri ci și ai noștri și ai întregului nostru popor. De aceea nu numai eu, ci împreună cu mine întreg poporul nostru, privim cu mare mângâiere și bucurie la voi, căci voi sunteți speranța viitorului nostru, voi aveți a veni în urma noastră în locurile noastre și în dregătoriile noastre a celor bătrâni. Dela voi așteptăm noi, după vreme, ajutoriul și sprijinul de care are lipsă neamul nostru, biserica și patria.

Să nu uitați însă, că atât aceste așteptări ale noastre și dorințele noastre și ale părinților voștri, numai în acel caz se vor împlini dacă voi pe lângă învățăturile din Școală veți ține cu toată tăria și la Biserica străbună, la credință, la legea Domnului, temeiul înțelepciunii, adevărata și cea mai înaltă filosofie.

De aceea să nu vă amăgiți a crede că vă veți putea fericii și pre voi și pre alții numai cu singură învățătura și fără de credință în Dumnezeu. Nu, căci învățătura și credința în Dumnezeu sunt așa de strâns legate deolaltă precum este legat și trupul cu sufletul omului. Și precum nici trupul fără de suflet, nici sufletul fără de trup, ci numai amândouă împreună fac ființa omului, tot asemenea nici învățătura fără

religiune ci numai amândouă împreună pot conduce pre oameni la binele din această lume și la fericirea din cealaltă lume.

Pentru a vă convinge de acest adevăr, nu vă voi arăta alte dovezi mai puțin cunoscute, ci vă recomand să priviți măcar numai în jurul vostru ca să aflați destui oameni cu învățături mari, cu dregătorii înalte și bine plătite, ba și cu bogății și averi mari și totuși atât de nemulțumiți și neliniștiți în sufletul lor încât multora le este grea viața și li se urăște de ea, iar aceasta numai și numai pentru că învățătura lor nu are de bază sau temelie credința în Dumnezeu.

De asemenea veți afla oameni cu averi și bogății mari dela părinții lor, dar după o vreme decăzuți și sărăciți, iarăși numai pentru că le lipsește credința în Dumnezeu. De altă parte veți vedea oameni fără multă învățătură, fără dregătorii și averi mari, oameni care muncesc dintr-o zi în alta pentru susținerea lor și totuși veseli și cu mare plăcere de viață și așa zic sunt mai fericiți iar aceasta numai pentru că au credință în Dumnezeu care singură e temeiul binelui și fericirii tuturor oamenilor. Din aceasta veți înțelege și voi iubiților, că numai credința în Dumnezeu este fundamentul oricărei învățături bune și că fără de acea credință în Dumnezeu nimeni nu se poate feriți oricât de învățat ar fi. După aceea credința însă trebuie să se arate și prin fapte bune, căci scris este că „credința fără fapte bune moartă este: dar după ce voi în vârsta voastră de acum nu puteți să vă arătați credința voastră și prin alte mai mari fapte bune, arătați-o măcar prin cât mai regulata cercetare a bisericii, prin rugăciuni către Dumnezeu, seara și dimineața, înainte de mâncare și după mâncare, prin silință la învățătură, prin ascultare de părinți și mai marii voștri și prin ferirea de fapte rele, având în vedere totdeauna legea firii „ceea ce ție nu-ți place altuia nu face”, dar mai ales legea Domnului care zice: „precum voiți să vă facă vouă alții, faceți și voi lor așașderea”.

Pe lângă aceasta să fiți recunoscători și mulțumitori părinților voștri care trudesă zi și noapte pentru susținerea și buna voastră creștere.

Dar și mai mult să fiți mulțumitori prea bunului Dumnezeu de la care și voi și părinții voștri aveți viața, sănătatea și cele de lipsă pentru susținerea noastră.

Pentru a vă îndemna tot mai mult la asemenea mulțămită către Dumnezeu, de câte ori veți vedea oameni bolnavi, ologi, schilavi și lipsiți care cerșesc dela alții hrana de toate zilele, să mulțumiți lui Dumnezeu că pe voi v-a ferit de asemenea nefericiri și v-a binecuvântat cu deplină sănătate și cu cele de lipsă ca să puteți spori la învățătură ca să ajungeți cum am mai zis tot la mai multă înaintare, vază și cinstire și prin aceasta la binele pământesc și la fericirea cerească.

Rugând și eu pe preabunul Dumnezeu să vă ajute la toate acestea și împărtășindu-vă binecuvântarea mea arhierească de asemenea îl rog ca precum vă binecuvântează eu cu mâna mea debilă, să vă binecuvânteze și El cu dreapta Sa atotputernică și cu darurile sale cele bogate întru mulți ani fericiți. Amin!

STUDII ȘI ARTICOLE

***Metropolitan Ioan Meșianu and the Youth.** During his pastoral activity, Metropolitan Ioan Meșianu of Transylvania (1899-1916) manifested a special care to his archdiocese. He showed much care especially to schools in his episcopate — which consisted of a wide area of land —, be they both confessional schools administered by the Church or state communal schools. He had also organized numerous meetings with teachers and those involved directly in the educational process and with young students all around his Archdiocese. The Metropolitan used to meet Romanian students who were studying in Sibiu, to give them spiritual advice and to guide them towards good and useful things. Such a meeting took place on October 17, 1910. The old Metropolitan told the students the story of his life, the life of an orphan boy who went to school following his mother's advice. He told them about the useful things school had to offer, such as knowledge needed for occupying certain leading positions with the state and for obtaining jobs. He also remembered the advice his good and pious mother had given him, i.e. to go to church on a regular basis, to pray to God for wisdom and for his, his family's and his benefactors' health. He passed on to those young students the same pieces of advice and told them to avoid bad company and to study hard. Then he mentioned the sacrifices made for building the metropolitan Cathedral by the entire Romanian people in Transylvania and not only, he maintained that it belongs to the people, and that it was so large to provide enough room for all Romanian students in the city of Sibiu.*

MUNCA ÎN CONCEPȚIA ETICĂ A ANTICHITĂȚII

Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin VOICU

Cât de diferită și străină era concepția despre muncă a antichității față de învățătura creștină reiese din o simplă comparare cu concepțiile marilor filozofi și scriitori greci și romani, începând cu Homer, Platon și Aristotel până la Cicero, Seneca sau Lucian de Samosata.

Aproape că la nici unul dintre acești bărbați ai antichității nu vom găsi gânduri și prețuiri atât de patetice, care să proclame că „în muncă rezidă o noblete trăinică și chiar ceva sacru. Munca este viață. Din străfundul inimii muncitorului se înalță o forță pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, acea sfântă, cerească esență a vieții insuflată de Dumnezeu. Cinstesc vrednicia mâinii dure, noduroase, aspre, în care sălășluiește o măreție împărătească nepieritoare, căci această mână poartă sceptrul planetei noastre. Cinstesc de asemenea vrednicia chipului aspru, tăbăcit, murdărit, cu inteligență sobră, căci este chipul omului care trăiește așa cum trebuie să trăiască un om”.

Lumea antichității, dimpotrivă, apare torturată parcă de blestemul muncii, împotriva căreia se răzvrătea, pe care o ocolea și o disprețuia¹. De aceea opinia generală a antichității considera orice muncă fizică, exceptând agricultura, ca fiind înjositoare².

În mitologia greco-romană, însuși focul, condiția primordială a oricărei munci culturale, nu le-a fost dăruit oamenilor în chip generos de către zei, ci a trebuit să le fie smuls acestora de către Prometeu, iar Hercule, întruchiparea prin excelență a omului antic, este chinuit și zdrobit de zei prin munci trudnice. Pentru Hercule muncile sunt pătimiri. Ceea ce au exprimat aceste mituri în imagini grandioase s-a repercutat apoi asupra întregii culturi a antichității³.

În Iliada lui Homer (sec. XII-VIII î.Hr.), Agamemnon murmură împotriva lui Zeus pentru că acesta i-a impus legea muncii și aceasta numai și numai

¹ Heinrich Weinand, *Antike und moderne Gedanken über die Arbeit*, M. Gladbach, 1911, p. 10.

² Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1922, p. 106.

³ H. Weinand, *op. cit.*, p. 10-11.

pentru că-i era silă, ca și lui Menelau, să trebuiască să-și cheme noaptea oamenii pe rând.

Herodot (sec. V î.Hr.) socotește că originea repulsiei și a disprețului față de muncă, atât de notorii la greci, s-ar găsi la popoarele culte mai vechi. El vorbește despre castele preotești ale egiptenilor, care nu muncesc, ci se îndeletnicesc numai cu meșteșugul armelor (Herodot, *Hist.* II, 167)⁴.

Această concepție au îmbrățișat-o chiar și unii dintre cei mai mari filozofi greci, ca Socrate, Platon, Aristotel și alții, disprețuind munca nu numai sub raport social-politic, ci și etic. Acești filozofi prețuiau mai presus de orice munca spirituală, văzând în aceasta nu atât o muncă propriu-zisă, cât mai ales o îndeletnicire demnă și plăcută a omului în timpul liber al său. În acest sens, ei nu considerau ca fiind o muncă în sine contemplarea filozofică a lumii și mai ales studiul ideii despre bine și rău, ci o recreație intermitentă după îndeplinirea îndatoririlor lor oficiale⁵.

Această situație a devenit posibilă datorită exploatarea muncii sclavilor, care a permis existența unor pături de cetățeni care nu se ocupau cu îndeletniciri productive, ci își consacrau timpul ocupațiilor neproductive⁶. De aceea, sclavia era considerată ca o condiție naturală a existenței cetății, pentru a asigura producția materială și eliberarea cetățenilor de munca manuală productivă, pentru a se ocupa de conducerea cetății, de război, de filozofie⁷.

Cât privește atitudinea grecilor antici față de munca manuală propriu-zisă, se poate observa o schimbare generală între cea din sec. VI î.Hr., când legislația lui Solon (sec. VII-VI î.Hr.) încuraja dezvoltarea meseriilor ca ocupație pentru oameni liberi, și cea din sec. IV î.Hr., când datorită preponderenței muncii sclavagiste se ajunge în rândul cetățenilor la o atitudine de dispreț general față de munca manuală meșteșugărească.

În legislația solonică, munca era privită ca o datorie, iar mai târziu, Pericle (sec. V î.Hr.) mărturisea că este rușine să nu muncești, după cum relatează istoricul Thucidide (460-403) (*Războiul peloponesiac*, II, 40, 1-2)⁸.

⁴ *Ibidem*, p. 11: „Nu îndrăznesc să decid sigur dacă elinii au învățat și aceasta de la egipteni, căci văd că tracii, sciții, persii, lidienii și aproape toți barbarii îi prețuiesc mai puțin pe cei care învață meserii și pe urmașii lor, socotindu-i în schimb nobili pe cei care sunt dezlegați de muncile pentru câștig, mai ales pe cei sortiți serviciului militar. Aceasta și-au însușit-o aproape toți elinii.”

⁵ P. Barth, *op. cit.*, p. 107.

⁶ Mircea Oprișan, *Gîndirea economică din Grecia antică*, București, 1964, p. 29.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ *Ibidem*, p. 40, 54-55: „A mărturisi că ești sărac, nu e o rușine; rușinos este că nu cauți să scapi muncind. La noi, aceiași oameni pot să se ocupe de afacerile lor personale și de treburile publice; chiar muncitorii cu palmele pot înțelege chestiunile politice”, cf. și Thukidides, *Războiul peloponesiac*. Studiu introductiv, traducere, note, indice. Prof. univ. dr. docent N. I. Barbu, București, 1966, p. 257.

Dar odată cu creșterea sclavajului, disprețul față de muncă își face loc tot mai mult în concepțiile cetățenilor, devenind dominantă în ideologia epocii și reflectată în gândirea filozofilor ei⁹.

Despre Socrate (470-399 î. Hr.) se spune că se întreținea cu diferiți meseriași, cu care era prieten și cărora le acorda stimă, dându-le sfaturi pentru mai buna exercitare a meseriilor pe care le practicau. Aceste legături aveau să-i aducă, însă, lui Socrate neplăceri, tiranul Critias cerându-i să lase în pace acel vulg (Xenofon, *Memorabilia* I, 2, 37 și III, 7, 3)¹⁰.

Elogiul socratic al muncii reprezenta în gândirea timpului un adevărat cântec al lebedei pentru respectul muncii, mai ales al celei manuale, a meseriilor. Căci discipolul său, Xenofon (427-354 î.Hr.), îl va înfățișa ca un adversar al muncii manuale, al meseriilor, ca incompatibile cu calitatea de om liber și că netrebnicii de meșteșugari n-au dreptul să îndrăznească a gândi sau a judeca, deoarece aceasta depășește sfera muncii lor dure, ordinare pe care o sugerează dictonul „ne sutor ultra crepidam!” (cismare, rămâi la calapodul tău)¹¹.

Socrate subliniază și efectele funeste ale meseriilor asupra trupului și sufletului celor ce muncesc, făcându-i inapți pentru relațiile sociale și viața statului (Xenofon, *Economicul*, IV, 2, 3)¹².

Platon (427-347 î.Hr.) se ocupă de problema muncii și a muncitorilor în cadrul concepției sale despre statul ideal, la baza căruia este principiul diviziunii sociale a muncii între cele trei clase ale societății, care să asigure cele necesare traiului.

Statul are adică trei categorii distincte de cetățeni, trei caste, analoage celor trei părți ale sufletului: filozofii care au atributul înțelepciunii, conducătorii statului, reprezentând lumea ideilor, curajul care corespunde războinicilor, chemați să apere statul împotriva dușmanilor din afară, dorințele sau poftetele, care

⁹ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰ *Ibidem*, p. 92; H. Weinand, *op. cit.*, p. 11: „Acea gloată ignorantă, incapabilă, de lăbăcari, cizmari, dulgheri, fierari, țărani, negustori și precupeți, care nu au meditat niciodată asupra politicii.”

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

¹² M. Opreșan, *op. cit.*, p. 93: „Ocupațiile ce se numesc meserii, sunt compromise și este foarte firesc ca ele să fie disprețuite în cetăți. Ele minează trupurile lucrătorilor care le execută și pe ale celor care supraveghează producția, silindu-i să stea în umbra atelierelor, uneori chiar cât e ziua de lungă, în preajma focului. Trupurile fiind astfel slăbite, sufletele devin și ele mult mai fricoase. Apoi, aceste ocupații numite meserii nu-ți lasă nici un răgaz pentru a te ocupa de prieteni și de cetate; așa încât prietenia unor astfel de oameni este considerată fără valoare, ca de altfel și aportul lor la apărarea patriei. De aceea, în unele cetăți, mai ales în cele considerate războinice se interzice tuturor cetățenilor practicarea ocupațiilor de meseriaș.”

corespund masei populare a agricultorilor și meseriașilor, aflați pe ultima treaptă a scării sociale, reprezentând lumea simțurilor¹³.

Aceste clase sociale distincte trebuie să rămână imuabile, între conducători și conduși nefiind permisă nici o fuziune, nici un amestec sau întrepătrundere. Căci dacă muncitorii și-ar schimba profesiunea, atunci nici plugarul nu va mai fi plugar, nici olarul olar, nici ceilalți din care se compune statul, nu-și vor mai avea condiția lor de a fi și statul se va îndrepta spre pieire (*Statul* III, XX, XXII; IV, 1)¹⁴. Platon adaugă că cei care au îndeletniciri economice producătoare nu pot fi în același timp și soldați și apărători ai statului, care (totuși) trebuie constituiți într-o clasă separată (*Statul* 374 b. c.)¹⁵.

Este adevărat că Platon vorbește uneori cu simpatie despre muncitori, salahori și sclavi; aceasta o face însă mai degrabă dintr-un simțământ de milă, decât din conștiința juridică. Căci în fond muncitorul nu este pentru el decât un om cu mintea mărginită, lipsit de libertate, care-și vinde puterile pe simbrerie (*Politica* II, 371), în timp ce omul educat trebuie să disprețuiască munca fizică (*Statul* VI, 495; cf. VIII, 549; IX, 590), pe care o consideră inferioară din punct de vedere moral. De aceea, plugarii și ceilalți meseriași trebuiesc excluși de la treburile statului (*Statul* III, XXI)¹⁶.

În altă scriere a sa Platon pretinde ca numai sclavii să se ocupe de muncile agricole și numai străinii (metecii) de meserii (*Legile* 8476, 8506)¹⁷.

Aristotel (384-322 î.Hr.), cel mai mare cugetător al antichității, are manifestări mult mai aspre și mai disprețuitoare față de muncă și despre muncitori. Etica lui Aristotel, având un caracter de clasă, ideologia sa era aceea a

¹³ Eduard Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1905, p. 141-142; Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1909, p. 152; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴ *Ibidem*, p. 135; *Statul (Republica) lui Platon*. Traducere din grecește însoțită de o introducere și note explicative de Vasile Bichigean, vol. I, București, 1923, p. 164, 168, 170-171.

¹⁵ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 135; „Ori noi i-am interzis cizmarului să încerce în același timp meseria de agricultor, de țesător, de zidar; l-am îngrădit la meseria de cizmar pentru ca să ne dea produse bune și la fel, fiecărui meseriaș în parte i-am atribuit o meserie unică, aceea pentru care este mai înzestrat și în care, cu excluderea oricărei alteia, este destinat să lucreze o viață întreagă fără să piardă nici un moment prețios. Și dacă este așa, nu este oare de cea mai mare importanță ca această meserie să fie practică cum trebuie? Sau este atât de ușoară încât orice agricultor, orice cizmar, sau oricare alt meseriaș poate fi în același timp războinic?”

¹⁶ H. Weinand, *op. cit.*, p. 11; P. Barth, *op. cit.*, p. 106; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 139: „Divinitatea, atunci când v-a plăsmuit, pentru cei dintre voi care sunt capabili să conducă, a amestecat aur în materia din care i-a făcut. Iată de ce aceștia sunt cei mai demni de stima noastră. În materia celor care sunt paznici, a amestecat argint, iar în a celor care sunt agricultori, cât și în a celorlalți meseriași, fier și aramă.” (*Statul*, III, 21). Magistrații au datoria să înlăture fără milă bastarzii, amestecul metalelor inferioare în compoziția celor superioare, „pentru că este un oracol care prezice că statul va pieri atunci când va fi păzit de fier sau cupru” (*Statul*, III, 21), cf. V. Bichigean *op. cit.*, p. 166.

¹⁷ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 163, 164.

clasei sclavagiste. După el numai oamenii liberi pot trăi potrivit preceptelor morale, în timp ce sclavii sunt, prin natura lor, lipsiți de posibilitatea de a duce o viață virtuoasă¹⁸.

Atitudinea lui Aristotel față de sclavaj constituie fundamentul atitudinii sale față de munca fizică, precum și față de cetățeni, oameni liberi care se ocupă cu îndeletniciri manuale, legate de munca fizică¹⁹.

Sclavul este destinat prin natură să fie sclav, ceea ce reiese chiar și din conformația corpului său, din calitățile sale sufletești și morale (*Politica* I, 2, 11; I, 5, 6, 9)²⁰. În viața economică-socială, sclavul se înfățișează însă cu o natură dublă – ca unealtă și ca om (*Etica nicomachică* VIII, 11, 6).

Pornind de la ideea că sclavul este o unealtă (*Politica* I, 2, 4) și că nu este posibil ca unelte să lucreze singure, la comandă (*Politica* I, 2, 5), Aristotel ajunge la concluzia fortuită că sclavul are menirea de a exista veșnic pentru a asigura existența cetățeanului ca membru al polisului și chiar existența polisului²¹.

În expunerile sale asupra sclavilor și a oamenilor liberi care se ocupă cu munci manuale, Aristotel le contestă principial și unora și altora capacitatea de a duce o viață virtuoasă, iar deosebirea dintre ei constă doar în numărul celor pentru care sunt siliți să muncească (*Politica* III, 3, 3-5)²².

Reluând concepția lui Platon, după care muncile agricole trebuiau făcute de sclavi, iar meseriile să fie practicate numai de către străini (meteci) (*Legile*), Aristotel pretinde ca orice muncă fizică – agricultura și meseriile – să fie îndeplinită numai de către aceștia²³.

¹⁸ H. Weinand, *op. cit.*, p. 11-12; M. A. Dînnik și colaboratorii, *Istoria filozofiei*, vol. I, București, 1958, p. 111; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 231.

²⁰ *Ibidem*, p. 232: trupurile sclavilor sunt „vânjoase, pentru munca de rând”, și „sclavul nu are puterea de a reflecta”, iar în privința virtuții, sclavul „nu are nevoie decât de puțină virtute, numai de atâta cât să nu-și părăsească treburile fie din neînfrânare, fie din lene”.

²¹ *Ibidem*, p. 237: „Sclavul este un instrument însuflețit, cum instrumentul este un sclav neînsuflețit. Întrucât el este sclav, o prietenie cu el nu este posibilă în măsura în care este om.”

²² H. Weinand, *op. cit.*, p. 12; E. Zeller, *op. cit.*, p. 192; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 239; *Aristotel*, Studiu introductiv și alegerea textelor: Prof. C. I. Gulian. Traducerea textelor: Prof. A. Frenkian, București, 1951, p. 136-137: „în timpurile vechi în unele cetăți, meseriașul era sclav sau străin. Așa cum mulți sunt tot astfel și astăzi. Cetatea cea mai bună nu-l va considera pe un meseriaș printre cetățeni. Dar dacă acesta ar fi cetățean trebuie considerat că virtutea cetățeanului nu aparține fiecărui cetățean, nici măcar celui liber, ci numai acelor care sunt degajați de muncile necesare (traiului zilnic). Cei ce muncesc la producerea celor necesare vieții pentru un stăpân sunt sclavi, iar cei ce muncesc pentru public sunt meseriași sau salahori. Nu este posibil ca cel care trăiește o viață de meseriaș sau zilier, să se consacre realizărilor virtuții.”

²³ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 163-164; E. Zeller, *op. cit.*, p. 192.

Considerând că munca fizică este asemenea muncii animalelor, Aristotel îi desconsideră și pe oamenii liberi care practică meserii și în general munci manuale, din pricina efectelor lor funeste asupra trupului și sufletului acestora (*Politica*, V, 2, 4-5)²⁴.

Munca fizică îi face pe acești meseriași meschini și nepăsători față de interesele superioare, din care pricină trebuiesc excluși de la activitatea politică (*Politica* IV, 8, 5; IV, 11, 2; VII, 2, 7)²⁵, concepție care a dus la teza exorbitantă că munca și educația se exclud reciproc și că în muncă nu poate înflori virtutea (*Politica* IV (VII), 9; V (VIII), 2)²⁶.

De aceea, Aristotel proclamă necesitatea divizării sociale a muncii pentru existența unui stat perfect, arătând elementele componente ale unui astfel de stat (*Politica* II, 7, 4 și VI, 8, 7)²⁷.

După ce îi împarte pe locuitori în clase pe baza îndeplinirii funcțiilor necesare statului (*Politica*, VI, 3, 11), Aristotel categorisește meseriile și pe meseriași după criteriile calificării și calității lor (*Politica* I, 4, 3)²⁸.

„Meseriile care presupun o calificare foarte înaltă sunt acelea în care întâmplarea aproape că nu are ce căuta; meseriile cele mai caracteristice în munca propriu-zisă de meșteșugar sunt acelea care deformează cel mai mult corpul; meseriile cele mai apropiate de munca sclavilor, unde se întrebuițează numai puterea trupului; în fine, meseriile cu totul lipsite de noblețe, acelea unde se cere cât mai puțină pricepere.” Grecia, subjucată prin război de Roma, va

²⁴ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 239: „Trebuie să socotim lucru de meșteșugar și acea îndeletnicire și acea învățătură care fac corpul, sufletul sau rațiunea oamenilor liberi inapte pentru deprinderile și faptele virtuții. Iată de ce astfel de îndeletniciri care deformează corpul le numim „îndeletniciri de meșter”, alături de activitățile plătite. Ele suprimă activitatea gândirii și o degradează.”

²⁵ H. Weinand, *op. cit.*, p. 12; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 239: „Meseriașii nu trebuie să aibă drepturi cetățenești” ..., căci „virtutea n-are nimic de-a face cu îndeletnicirile obișnuite ale meseriașilor, ale negustorilor, ale muncitorilor cu plată.”

²⁶ A. Frenkian, *op. cit.*, p. 144, 145, 147: „Nu trebuie ca cetățenii să ducă o viață de meseriași sau de comercianți. Căci o astfel de viață este nedemnă și opusă realizării virtuții. Cei ce vor să fie (cetățeni) virtuoși n-au voie să fie nici agricultori, căci ei au nevoie de timp liber pentru cultivarea virtuții și pentru acțiunile politice... Cine este meseriaș nu face parte din cetate, nici vreo altă categorie de oameni, care nu este făuritoare de virtute... îndeletnicire de meseriaș trebuie socotită acea artă ... destinată câștigării unui salariu ... care face ca mintea să fie preocupată și înjosită.”

²⁷ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 241: „Mai întâi mijloacele de subzistență, apoi meșteșugurile (căci viața pretinde o mulțime de instrumente), apoi armele... Statul cere în mod imperativ... plugari care să dea hrana cetățenilor, îi trebuie meseriași, oșteni...” etc.

²⁸ *Ibidem*, p. 241, 242: „O clasă numeroasă care pregătește hrana pentru societate; aceștia sunt agricultorii; meseriașii formează o altă clasă, ale cărei ocupații sunt toate acele meșteșuguri fără de care societatea n-ar putea trăi, unele absolut necesare, altele destinate doar desfătării și podoabei. O a treia clasă este clasa negustorilor, cu alte cuvinte clasa care vinde și cumpără în târgurile cele mari, în locurile de comerț. O a patra clasă este alcătuită din salahori (zilieri). O a cincia clasă este formată de războinici, clasă tot așa de necesară ca și toate celelalte dacă statul vrea să se apere de invazie și sclavie.”

subjuga în curând pe biruitoarea ei pe tărâm spiritual și politic. În problema muncii, însă, romanii o disprețuiau și ei, înainte de a învăța acest lucru de la greci. În această privință este caracteristic faptul că însuși cuvântul „labor” exprimă în limba romană ideea de muncă, dar și de trudă. Prin aceasta se stigmatiza munca și se excludea ideea că ea ar fi o binecuvântare sau o îndatorire supremă a omului. De aici apoi și îndemnul tacit de a fugi de muncă, iar dacă acest lucru nu era posibil, să se îngrădească la minimum, ca și truda. Repulsia maselor față de muncă era atât de mare în vremea republicii, încât legile căutau să remedieze această stare anormală. Disprețul față de muncă se manifestă și în epoca regalității, iar pe vremea lui August, omul educat își motiva acest dispreț prin argumentul că însuși Romulus i-ar fi exclus pe meseriași de la slujbele de stat (*Dionys. Hal. Antiq. Rom.* IX, 25). Filozoful Seneca (4 î.Hr.-65 d.Hr.), în general atât de superior în tratatele sale etice, are cuvinte aspre despre muncă, considerând în spirit veritabil grecesc, că înțelepciunea nu este învățătoarea mâinilor, ci a spiritelor (*Ep.* 90, 25), ceea ce amintește de contradicția dintre muncă și educație, formulată de Aristotel²⁹.

De altfel, cu un secol înainte de Seneca, Cicero (106-43 î. Hr.) expunea în chip clasic concepția romanilor despre munca lucrativă, expunere cu atât mai prețioasă cu cât nu este o părere individuală, proprie lui Cicero, ci, după cum subliniază el, oglindește tradiția romană însăși. Potrivit acesteia, orice muncă economică, cu excepția agriculturii, era mai mult sau mai puțin onorabilă (*Despre îndatoriri* I, 42)³⁰.

Cu alte cuvinte, Cicero socotea că îndeletnicirile celor ce-și câștigă mijloacele de existență prin muncă fizică sunt înjositoare și nedemne de un om

²⁹ H. Weinand, *op. cit.* 13; L. A. Seneca, *Scrisori către Luciliu*. Traducere și note de Gheorghe Guțu. Studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, 1967, p. 307 și 312: „N-aș putea să admit că (așa cum susține Posidonius) meșteșugurile de care ne folosim în viață ar fi născocite de filozofie și nici nu i-ași atribui gloria acestei iscodiri.” „Toate acestea sunt invențiile celor mai de rând sclavi; înțelepciunea stă mai presus de ele; și ea nu se ocupă cu dresarea mâinilor, ci este „învățătoarea sufletului.”

³⁰ H. Weinand, *op. cit.*, p. 13, 15: Marcus Tullius, Cicero, *Despre îndatoriri*. Traducere din limba latină și note de David Popescu. Studiu introductiv de Aurelian Tache, București, 1957, p. 106-107: „Știm de la înaintașii noștri care ocupații și venituri trebuie considerate nobile și care înjositoare. Sunt condamnate mai întâi câștigurile care te pun în conflict cu lumea, cum sunt acelea ale vameșilor și ale cămătarilor. De asemenea, sunt umilitoare și nu nobile câștigurile oamenilor cu ziuă și ale tuturor celor ce li se plătește munca, nu priceperea; căci plata însăși este pentru ei un contract de servitute. Trebuie socotiți cu ocupație umilă ... toți meseriașii de rang inferior, căci atelierul nu poate avea ceva nobil în el. Nu sunt de prețuit nici acele ocupații, care servesc unei plăceri: crescătorii de pește, măcelarii, bucătarii, cărnățarii, pescarii, cum zice Terentius ... Artele care cer o pricepere mai deosebită, sau care au o utilitate mai mare, ca medicina, arhitectura, învățământul disciplinar, care n-au în ele nimic imoral, sunt onorabile pentru cei cărora li se potrivește ca rang social... Din toate îndeletnicirile care aduc un câștig, însă, nici una nu este mai bună ca agricultura, nici una nu este mai vrednică, mai plăcută și mai demnă de un om liber.”

liber. Lucrătorii angajați, spunea el, merită să fie disprețuiți, deoarece „se vând pe ei înșiși”³¹.

Atitudinea față de muncă a lui Cicero, despre care acesta zicea că oglindește pe cea tradițională romană, e confirmată de faptul că ea este o compilație din scrierile predecesorilor săi, stoicii Pancratius (180-110 î. Hr.) și discipolul acestuia Posidonius (135-50 î. Hr.), care se exprimă depreciativ³².

Prețuirea inferioară a muncii de către romani s-a repercutat și asupra dreptului lor. Ideologia proprietarilor de sclavi din Roma antică era consfințită pe cale legislativă, pe exploatarea sclavilor și a păturilor sărace ale populației, astfel încât sclavii erau puși în afara legii. Exploatarea omului de către om era proclamată drept un raport veșnic și „natural” între oameni³³, ceea ce ne amintește de concepția lui Aristotel despre sclavi.

Consecvent acestei concepții juridice, însuși Seneca, tratând despre sclavi, deși considera sclavia ca o instituție ce contravine naturii și credea în umanitatea organică a sclavilor, în egalitatea originară și structurală a tuturor ființelor cu grai omenesc, cerând stăpânilor o conduită blândă față de sclavi; totuși el cere numai atenuarea sclaviei, nu suprimarea ei, nu eliberarea sclavilor (*Ep* 47, 10)³⁴.

Din expunerile sumare de mai sus cu privire la concepția antichității despre muncă se poate desprinde ideea că motivele principale ale atitudinii antichității de disprețuire a muncii manuale se datorează sistemului sclavagist, exaltării idealului statului și supraestimării activităților spirituale.

Sclavia era considerată ca o condiție naturală, iar sclavilor le reveneau acele munci fizice grele, disprețuite ca și cele ale muncitorilor manuali, deși prin acestea s-a asigurat existența unei păтури sociale, care să-și poată consacra timpul preocupărilor pentru politică, filozofie, creații artistice, literare și științifice, care au dus la înflorirea civilizației grecești și la măreția statului roman³⁵.

Pentru Aristotel, munca manuală și activitatea politică se exclud întreolaltă, de aceea activitatea cetățenească și interesele politice sunt pentru el atât de mărețe și de cuprinzătoare, încât cel ce muncește pentru a-și asigura traiul zilnic nu mai poate fi folositor pentru treburile politice.

³¹ M. A. Dînnik și colaboratorii, *op. cit.*, p. 132.

³² H. Weinand, *op. cit.*, p. 16; L. A. Seneca, *op. cit.*, trad. Gh. Guțu, p. 294: „Posidonius zice că sunt patru feluri de arte: artel vulgare și josnice, artel de agrement, cele educative și cele liberale. Artel vulgare sunt meseriile manuale, care au ca scop ușurarea traiului; la acestea nu găsești nici o umbră de demnitate sau de frumusețe.”

³³ H. Weinand, *op. cit.*, p. 16 ș. u.; M.A. Dînnik și colaboratorii, *op. cit.*, p. 122.

³⁴ Eugen Cizek, *Seneca*, București, 1972, p. 137; L. A. Seneca, *op. cit.*, p. LXIII, 112-113, 114: „Dacă te gândești, omul pe care-l numești sclavul tău e făcut din aceleași elemente, are parte de același cer, respiră la fel ca și tine, trăiește la fel ca și tine. Îl poți privi ca om liber, tot așa cum el te poate privi ca sclav.” „O să zică acum cineva că eu chem pe sclavi la libertate și că răstorn pe stăpâni de pe culmile puterii... De aceea, cred că faci foarte bine că nu dorești să fii temut de sclavii tăi și că-i pedepsești numai cu cuvântul.”

³⁵ H. Weinand, *op. cit.*, p. 18; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 29, 37, 63.

Iar modul de gândire a lui Aristotel cu privire la exaltarea idealului statului era atât de predominant în lumea antică, încât a influențat până și concepția Ecclesiasticului, după care munca manuală ar fi o piedică în dobândirea înțelepciunii (*Sirah* 38, 25-38).

În sfârșit, supraestimarea unilaterală și mereu crescândă a activității pur spirituale trebuia să ducă la disprețuirea muncii fizice. De aceea, filozofia, considerată a fi disciplina suverană, care se înalță, prin noblețea funcțiunii ei, deasupra artelor și științelor, trebuia să rămână prin excelență știința și arta perfecționării morale, învățătura despre virtute și bine. Mai mult chiar, neoplatonismul, ultima eflorescență a filozofiei grecești, vedea în cugetare, în filozofie, mântuirea omului. Mântuirea prin filozofie! Filozofia cale către unirea cu Dumnezeu! Suprema exaltare a activității spirituale³⁶.

Ceea ce s-a spus cu privire la subaprecierea muncii de către antici, este valabil mai ales cu privire la meșteșuguri. Originile acestei concepții pot fi urmărite până în panteonul grecesc. Toate zeitățile olimpice sunt concepute ca idealuri ale frumuseții, cu excepția lui Hefestos, zeul făurăriei, reprezentat ca un schilod, un uriaș cu ceafă puternică și cu pieptul împăroșat, dar cu picioarele tremurătoare, slăbănoage (*Iliada*, XVIII, 410 ș.u.)³⁷. Lycurg (sec. IX) le interzicea spartanilor de-a dreptul exercitarea oricărei meserii. (Plutarh, *Lycurg*, XXIV)³⁸.

Aristarh, plângându-se lui Socrate că nu poate hrăni rudele care se aciuiseră la el în vremurile de război, la sfatul lui Socrate de a le pune să toarcă și să țese, îi răspunse indignat că acestea sunt femei libere, iar nu sclave (*Oec.* IV, 2).

Am arătat, că Aristotel îi excludea pe meseriași de la activitatea politică, deoarece aceasta are nevoie de virtute, care nu poate înflori, însă, în meserie, iar activitatea negustorilor și a zilierilor nu are nimic comun cu virtutea. Pe agricultori și păstori Aristotel îi prețuia mai mult, însă numai pentru faptul că muncesc și că, deci, nu au prestanță să participe la conducerea statului³⁹.

Teofrast (390-287 î.Hr.) arată că modul de viață al meseriașilor îi face să fie cu totul incapabili de tot ceea ce este superior, iar Pseudo-Xenofon îi declară pur și simplu pe meseriași ca fiind de o valoare spirituală inferioară. (*Constituția atenienilor*, I). Chiar și un bărbat ca Dion din Prusa († 354 î.Hr.), prețuit fiindcă

³⁶ H. Weinand, *op. cit.*, p. 18; I. Davidsohn, *op. cit.*, p. XLVI-XLVII.

³⁷ H. Weinand, *op. cit.*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*, p. 27; N. I. Barbu, *op. cit.*, p. 131: „Belșugul de răgaz era într-adevăr unul dintre lucrurile frumoase și fericite pe care le-a pregătit Lycurg pentru cetățenii săi, cărora nu le-a îngăduit deloc să se îndeletnicească cu vreun meșteșug pentru bani; ... hiloții lucrau pentru ei pământul... Atât de servilă socoteau ei că este îndeletnicirea cu meșteșugurile și câștigarea banilor.”

³⁹ H. Weinand, *op. cit.*, p. 27; P. Barth, *op. cit.*, p. 106.

avea înțelegere față de poporul de rând, consideră de sine înțeles să aibă repulsie față de elogiarea meseriașilor (Dion. Pru. X, 37)⁴⁰.

Plutarh (50-125 d.Hr.) citează numeroase exemple de disprețuire a muncii, care sunt, de exemplu, cele relatate în capitolele sale despre Marcellus (XIV, XVII) și Pericles (II)⁴¹.

Am arătat mai sus cum Cicero, sintetizând concepția tradițională a romanilor, considera murdare, necuviincioase pentru omul liber și ordinare toate muncile mecanice-fizice, între care socotea toate muncile meșteșugărești, pe care le disprețuia și le socotea potrivite numai pentru sclavi⁴².

Într-o alegere politică, filozoful grec Lucian din Samosata (sec. II d.Hr.) descrie lupta pe care a trebuit să o ducă, înainte de a se decide pentru meseria de sculptor sau pentru știință. Alegând știința, Lucian vede în munca de meserie, ceva rău, pe care omul o îmbrățișează de nevoie (*Visul* 6-13)⁴³.

În ceea ce privește concepția antichității despre comerț și comercianți, se constată în general o atitudine duplică; din punct de vedere social, comerțul îl califică pe omul antic. Lumea îl admira pe comerciant, se servea bucuros de el, se temea de forța lui, se împrumuta cu bani de la el, totuși comerciantul nu se bucura de stimă. Mercur, zeul comerțului, avea ceva infamant, fiind și zeul hoților.

Cauza acestui fapt incontestabil este că la început comerțul – cu precădere comerțul maritim – mergea mână în mână sau era chiar identic cu pirateria, după cum ne arată Thucidides (*Războiul peloponesiac*, I, 5)⁴⁴.

⁴⁰ H. Weinand, *op. cit.*, p. 27-28.

⁴¹ *Ibidem*, p. 28; N. I. Barbu, *op. cit.*, p. 386, 389, 380: „La stăruințele tiranului Hieron, care-l convinsese pe Arhimede să întoarcă ceva din știința sa de la cele gândite spre cele practice... Arhimede socoti că îndeletnicirea cu cele mecanice și îndeobște, tot meșteșugul care se amestecă cu folosul este lipsit de noblețe și josnic.” „Iar îndeletnicirea personală cu lucruri umile aduce, împotriva ei însăși, ca martor al nepăsării față de lucrurile frumoase, chiar munca depusă cu lucrurile nefolositoare. Nici un tânăr de viță nobilă, văzând pe Zeus din Oisa, n-a dorit să ajungă Fidas, și nici după ce a văzut pe Hera din Argos, n-a dorit să ajungă Polideitos... Căci nu este necesar ca, dacă un lucru produce încântare, cel care l-a făcut să merite să fie imitat.”

⁴² H. Weinand, *op. cit.*, p. 14-15, 28; D. Popescu, *op. cit.*, p. 107.

⁴³ H. Weinand, *op. cit.*, p. 30-32.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 38; Thucydides, *op. cit.*, p. 149: „într-adevăr, în trecutul îndepărtat, elenii și barbarii, care locuiau pe continent, lângă țărmul mării și pe insule, după ce au început să treacă, din ce în ce mai mult, cu corăbiile unii pe la alții, s-au dedat pirateriei, sub conducerea unor oameni foarte puternici, atât pentru propriul lor câștig, cât și pentru a-și procura hrana celor slabi; apoi, năpustindu-se asupra unor cetăți neîntărite, și care aveau locuitori așezați prin sate, le prădau și de aici își procurau cea mai mare parte a hranei necesare, fără ca această îndeletnicire să le atragă necinste, ci dimpotrivă, le aducea o oarecare faimă. Acest lucru îl vădesc și acum unii dintre locuitorii de pe continent, pentru care este o fală să practice această îndeletnicire cu îndemănare; îi vădesc și vechii poeți, când pun, peste tot, la fel, pe cei care navighează să întrebe pe cei întâlniți, dacă sunt pirai.”

Homer întărește în toată claritatea sa acest adevăr, căci, în fond, ce erau eroii săi, în frunte cu Odiseu, altceva decât niște pirai? Iar Demostene (384-322 î. Hr.) aduce o mulțime de exemple de manevre, de care se serveau negustorii din antichitate pentru a se îmbogăți. Un truc obișnuit era acela de a echipa o navă comercială cu bani străini, făcând-o apoi să dispară pur și simplu sau, cum arăta Lysias (440 î. Hr.) în cuvântarea sa către negustorii de bucate (14), se răspândea zvonul că s-au scufundat corăbiile cu bucate, pentru a se forța astfel prețul acestora⁴⁵.

După Platon, comerțul exercitat de cetățenii din clasa inferioară este socotit necesar cetății (*Statul* 371 a-b)⁴⁶. În viața cetății au un cuvânt greu de spus armatorii, mateloții, vâslașii, piloții, muncitorii din port, care trăiesc din încărcarea și descărcarea vaselor, acea mulțime turbulentă de care depinde prosperitatea cetății în timp de pace, iar în timp de război victoria!⁴⁷

Acceptând necesitatea comerțului, Platon remarcă și el că acei care practică comerțul, fiind lipsiți de educație, se comportă într-un mod puțin lăudabil, fiindcă tot ce vine în contact cu economia bănească este corupt (*Legile* 918 d)⁴⁸.

Xenofon considera comerțul ca una dintre sursele de venituri ale statului, cu condiția, însă, să nu se încalce interesele altora (*Hieron IX*)⁴⁹.

Ținând seama de faptul că poporul vedea întotdeauna în negustori pe omul care se îmbogățește pe nedrept, nu e de mirare că Aristotel îi condamnă pe comercianți ca fiind lipsiți de virtute (*Polk.* IV, 8, 2)⁵⁰, cu toate că și el consideră „clasa negustorilor, care vinde și cumpără în târgurile cele mari, în locurile de comerț” (*Politica* VI, 3, 11), ca o clasă care îndeplinește o funcție necesară statului⁵¹. Aristotel face distincție între comerțul în natură, trocul, care este un

⁴⁵ H. Weinand, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 148: „Socrate – Noi vom avea deci nevoie de comercianți? Adeimantos – Desigur. Socrate – Și dacă comerțul se face pe mare, vor trebui și numeroși alți oameni, adică acei care se pricep în meseria de marinari. Adeimantos – Da, va fi nevoie de multă lume.”

⁴⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 168: „Nevoile lor (comercianților) sunt nemăsurate și chiar când au posibilitatea să câștige în mod limitat, ei caută să câștige cât mai mult timp. Iată de ce au fost discreditate toate aceste categorii de negustori cu ridicata, negustori cu amănuntul, hangii și au ajuns să fie de râsul și batjocura lumii.”

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104: „Dacă într-adevăr negoțul îmbogățește statul, aducând cinste aceluia care se ocupă numai cu aceasta, numărul negustorilor va trebui mărit; și dacă se acordă în mod fățiș o recompensă oricui găsește un venit pentru stat fără să încalce interesele altcuiva, nici această latură nu trebuie neglijată.”

⁵⁰ H. Weinand, *op. cit.*, p. 40; P. Barth, *op. cit.*, p. 106; Aristotel, *Politica*, în românește de El. Bezdechi, București, f. a., p. 163: „Ei (cetățenii) se vor abține cu îngrijire de la (orice profesiune mecanică) și de la orice speculație mercantilă, munci decăzute și contrare virtuții.” Cf. A. Frenkian, *op. cit.*, p. 144: „Căci o astfel de viață este nedemnă și opusă realizării virtuții.”

⁵¹ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 241.

schimb de mărfuri pentru dobândirea celor necesare, pe care-l aprobă, și comerțul practicat de dragul îmbogățirii (*Politica* I, 3, 12)⁵².

Așadar, Aristotel consideră ca o muncă inferioară comerțul mărunț, necesar și natural, iar pe de altă parte socotește că marele comerț trebuie interzis, căci în cetatea model piața publică „nu va fi niciodată murdărită de mărfuri” (*Politica* IV, 12, 4)⁵³.

Este semnificativ, de altfel, că peste tot, popoarele comerciale ale antichității: iudeii, sirienii, fenicienii, egiptenii și grecii, aveau reputația de necinstiți, după cum mărturisesc profeții israeliți, Strabo (*Hirt.* XVII, 1), Homer, Herodot (*Hist.* I, 153), Thuchidides (*Bell. pelop.* III, 82), Cicero (*pro Flacco* IV, 9, 10).

De aceea, romanii au ajuns să considere și ei comerțul ca o îndeletnicire necinstită. Iar dacă Cicero, făcând distincție între micul și marele comerț, condamnă pe cel dintâi, criticând mai puțin pe cel de al doilea, în fond îl laudă pe marele comerciant abia atunci când încetează de a mai fi comerciant și când începe să devină agricultor (*Despre îndatoriri* I, 42)⁵⁴.

Să devină agricultor! Iată o îndeletnicire pe care opinia populară a antichității n-a primit-o cu atâta dispreț ca meșteșugurile sau comerțul, deși o considera ca o muncă destinată sclavilor sau păturilor sociale inferioare.

Grecii vechi considerau că meșteșugurile, comerțul sau creațiile de artă ar fi împrumutate de la barbari și că numai agricultura ar fi autohtonă, pe care zeii ar fi hărăzit-o direct Greciei⁵⁵.

De aceea, și la Homer, îndeletnicirea agricolă apare într-o lumină mult mai favorabilă decât comerțul și meșteșugul. Iar Hesiod (sec. VIII î.Hr.) laudă muncile agricole, care timp de secole i-au hrănit singure pe greci. El vede starea de fericire în „epoca de aur” a omenirii, când pământul dădea de la sine roadă

⁵² *Ibidem*, p. 251-252: „Un asemenea schimb (trocul) nu contravine legilor naturii și nu este căuși de puțin un aspect al hrematicității (agonisirea de avuții), căci rolul lui era de a completa cele trebuincioase dobândirii unei independențe conformă cu natura, însă din el s-a dezvoltat hrematica în chip firesc. Pe măsură ce legăturile de schimb reciproc s-au extins prin importul articolelor care lipseau și exportul celor de prisos, de nevoie, s-a ajuns la întrebuințarea monedei.” A. Frenkian, *op. cit.*, p. 130.

⁵³ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 253.

⁵⁴ H. Weinand, *op. cit.*, p. 15, 41-42; D. Popescu, *op. cit.*, p. 106-107; „Trebuie socotiți cu ocupație umilă și cei ce cumpără de la negustori și vând apoi imediat; aceștia nu fac nimic dacă nu înșală și desigur nimic nu e mai urât ca înșelăciunea... Comerțul, dacă este de mărunțisuri, este înjositor; dacă este bine dezvoltat și pe scară întinsă, aducând mărfuri multe de pretutindeni și împărțindu-le multora, fără să înșele, nu este deloc (chiar atât) de condamnat. Iar dacă negustorul se satură, sau mai bine zis se mulțumește cu câștigul realizat, retrăgându-se de pe mări în port, sau din port stabilindu-se pe o proprietate la țară, atunci el merită, pe cât se pare, toată lauda.

⁵⁵ H. Weinand, *op. cit.*, p. 51; P. Barth, *op. cit.*, p. 106.

îmbelșugată (*Munci și zile*, 113-115)⁵⁶ însă, după apunerea epocii de aur, oamenii trebuie să muncească trudnic pământul, astfel încât Hesiod îl îndeamnă pe fratele său Preses să muncească pentru a se bucura de binefacerile agriculturii (*Munci și zile*, 292-303)⁵⁷.

Socrate elogiază agricultura, pe care o socotește a fi cea mai profitabilă și mai onorabilă ocupație pentru cetățean și arată avantajele acestei îndeletniciri (Xenofon, *Economicul*, V, 17)⁵⁸.

Platon, dimpotrivă, deși conferă statului un caracter net agrar, interzice cetățenilor să se ocupe de agricultură, obligându-i la această îndeletnicire exclusiv pe sclavi (*Legile* 846 d)⁵⁹. În orice caz, Platon îi exclude pe agricultori (ca și pe meseriași) de la conducerea și apărarea statului. (Statul, III, 20 ș.u.)⁶⁰.

Nici Aristotel nu are aprecieri prea favorabile despre agricultori. Recunoaște că sunt necesari statului pentru că asigură hrana cetățenilor (*Politica*, VI, 3, 11)⁶¹; îi prețuiește mai mult decât pe meseriași și pe negustori, dar numai pentru faptul că muncesc și că, din această pricină, nu au pretenții să participe la conducerea statului. Așadar, Aristotel nu-i consideră pe agricultori apti pentru îndatoririle unui cetățean virtuos, ci-i socotește doar ca fiind inofensivi. De aceea, în statul ideal al lui Aristotel, agricultorii nu sunt decât niște cetățeni aproape pasivi, excluși în orice caz de la administrarea statului (*Politica*, VI, 2; VII, 8)⁶².

O dezvoltare asemănătoare în privința aprecierii muncii agricole poate fi constatată și la Roma. Întemeietorii Imperiului Roman erau țăranii, iar patricienii au continuat până în sec. V să fie țărani. După Cato cel Bătrân (234-149 î.Hr.), a

⁵⁶ H. Weinand, *op. cit.*, p. 52; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 177; Hesiod, *Munci și zile*. Traducere din limba greacă de St. Bezdechi, Studiu introductiv de Ioan Banu, București, 1957, p. 51: „De la sine pământul mănos, fără trudă, roade le da din plin, iar dâșii voioși și în pace își împărțeau între sine belșugul ca oameni de treabă.”

⁵⁷ Sf. Bezdechi, *op. cit.*, p. 56-67: „Harnic muncești, o! Perses, mlădiță de soi, sărăcia să te ocolească de vrei și drag să te aibă Demetra, încununată, slăvită, hambarul de grâne umplându-ți. Pentru că pururea foamea-i tovarășa omului leneș. Însă și oameni și zei se mânia pe acel ce trăiește în lenevie, cu trântorii fără de acei semeni, care, trândavi, prăpădesc, mâncând, osteneala albinei. Tu să-ndrăgești însă munca făcută cu rost și măsură, ca să-ți fie la vreme pătulu-nărcat cu bucate. Munca-ți aduce avere și multe mioare-ți aduce. Tuturor zeilor este mai drag acel ce muncește. Nu e rușine a lucra; ci lenea e doar o ocară.”

⁵⁸ H. Weinand, *op. cit.*, p. 51; M. Opreșan, *op. cit.*, p. 114, 170, 93, 97: „Avea dreptate cel care a zis că agricultura este mama și doica tuturor îndeletnicirilor. Când agricultura prosperă și celelalte îndeletniciri merg în plin, dar dacă ești nevoit să lași pământul în paragină orice altă ocupație decade atât pe pământ, cât și pe mare.”

⁵⁹ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 160, 163, 164, 170, 161: „(Legislația statului) va legifera pentru agricultori, păstori, apicultori și alții care lucrează în asemenea domenii.”

⁶⁰ P. Barth, *op. cit.*, p. 106.

⁶¹ M. Opreșan, *op. cit.*, p. 241: „Iată o clasă numeroasă care pregătește hrana pentru societate; aceștia sunt agricultorii.”

⁶² P. Barth, *op. cit.*, p. 106.

fi socotit un bun sătean era o laudă supremă⁶³ (*De agric. proem.*), iar Pliniu (23-79 d.Hr.) arată că „domnitorii romani își arau cu brațele lor ogoarele” (*Nat. hist.* VIII, 19). În felul acesta, agricultura și-a păstrat caracterul unei îndeletniciri foarte onorabile, încât Cicero putea recunoaște, în spiritul unei bune tradiții romane, calitățile superioare ale agriculturii (*De offic.* I, 42)⁶⁴.

De aceea, Musonius (sec. I d.Hr.) adaugă că îndeletnicirea agricultorului se potrivește în mod deosebit filozofului⁶⁵.

Preferința pe care o manifestă scriitorii antici față de agricultură, în comparație cu celelalte îndeletniciri manuale și cu comerțul, socotim că va fi avut la baza ei motivări mai superioare decât numai considerațiile economice, sociale sau psihologice. Acestea se vor limpezi abia în ideologia creștină.

Peste tot, însă, vom reține ideea dominantă a eticii antice, după care munca, îndeosebi munca manuală, este disprețuită, ca fiind incompatibilă cu demnitatea omului liber, chemat să se dedice activităților spirituale de filozof, bărbat de stat, om de știință, literat.

Iar dacă, totuși, unii dintre autorii antichității împărtășesc păreri mai pozitive față de muncă, îndeosebi față de agricultură, aceștia o fac fie sub inspirația unei revelații naturale, fie a religiei monoteiste a Vechiului Testament.

Labor in the Ethical Thought of Antiquity. In the Antiquity, the concept of labor, as perceived by the greatest Greek and Roman philosophers and authors, such as Homer, Plato, Aristotle, Cicero, Seneca, or Lucian of Samoset, was completely different from what Christianity was preaching. None of those men would have ever proclaimed that “there is long lasting nobleness and something sacred in labor. Labor is life. A force given by God, the holy, heavenly essence of life bestowed upon us by Him, emerges from laborer's heart. I honor the industry of strong, knotty, harsh hands, in which an everlasting kingly greatness resides, for this rough hand holds the scepter of our planet. I also honor the industry of harsh, thrashed, dirty faces with their austere intelligence, for it is the face of a man who lives as all men should live.” On the contrary, the world of Antiquity was tortured by the curse of labor, rioted against labor, which it used to avoid and despise. That is the reason why the man of the Antiquity used to view physical labor, except for agriculture, as degrading. In Greek-Roman

⁶³ H. Weinand, *op. cit.*, p. 52: „Cea mai bună clasă (a poporului) sunt agricultorii; ... aceștia sunt urmași de crescători de vite... în schimb populația care alcătuiește celelalte democrații pare a fi aproape complet cu mult mai rea decât primele două clase amintite.”

⁶⁴ *Ibidem*, p. 52-53; D. Popescu, *op. cit.*, p. 107; „Din toate îndeletnicirile care aduc un câștig, însă, nici una nu este mai bună ca agricultura, nici una nu este mai rodnică, mai plăcută și mai demnă de un om liber.”

⁶⁵ P. Barth, *op. cit.*, p. 108.

mythology, fire, the primordial prerequisite of any cultural activity, had to be taken from the gods by Prometheus by force, and Hercules, the embodiment of the antique man par excellence, is tormented and crushed by the gods through exhausting labor. To Hercules, labor is suffering. These mythical images influenced the entire culture of the Antiquity.

Combaterea iconoclasmului reflectată în scrierile Sfântului Teodor Studitul

Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae CHIFĂR

Împreună cu Sfântul Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806-815), Sfântul Teodor Studitul a contribuit esențial și decisiv la combaterea iconoclasmului. Desigur, din punct de vedere instituțional, iconoclasmul a fost condamnat la Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea din anul 787, însă procesul de receptare a hotărârilor acestuia, ca și în cazul altor sinoade ecumenice, a durat iar respingerea lor de către teologii franci prin sinodul de la Frankfurt (794) și implicarea puterii imperiale bizantine de pe poziții diferite a favorizat reactivarea iconoclasmului pentru o nouă perioadă de timp (815-842).

După ce armata bizantină a suferit la 26 iulie 811 o totală înfrângere din partea bulgarilor conduși de hanul Krum (803-814) în care însuși împăratul Nichifor I (802-811) și-a pierdut viața, pe tronul imperial a urcat Mihail I Rangabé (811-813) înlocuindu-l pe Stavrachios care se zbătea între viață și moarte de pe urma rănirii din confruntarea cu bulgarii. Biserica s-a bucurat de sprijinul său iar cultul icoanelor a fost apărat. Călugării studiți, exilați ca urmare a protestelor lor împotriva hotărârilor sinodului din anul 809 privind disputa mihiană¹, au fost rechemati, Sfântul Teodor Studitul dobândind o mare influență la curtea imperială, la sfatul său declarându-se

¹ Denumirea provine de la termenul grecesc *μοιχεία* care înseamnă adulter și se referă la căsătoria împăratului Constantin al VI-lea (780-797) cu Teodota, după ce acesta a repudiat-o pe împărăteasa Maria și a obligat-o să intre în monahism. Chiar dacă inițial patriarhul Tarasie (784-806) a protestat, amenințându-l cu oprirea de la Sfânta Împărtășanie, temându-se de redeschiderea disputei iconoclaste n-a luat măsuri împotriva lui Iosif, preotul curții imperiale, oficianul cununiei. Împotriva acestei căsătorii au protestat și starețul Platon de la mănăstirea Saccudion și egumenul Teodor Studitul de la Mănăstirea Studion, întrerupând comuniunea cu patriarhul Tarasie. Conflictul a continuat și sub patriarhul Nichifor I (806-815), care prin sinodul de la Constantinopol din anul 809 a validat această căsătorie și a dispus reprimirea în comuniunea Bisericii a preotului Iosif. Pentru că s-au opus acestor decizii și au instigat monahii la protest, stareții Platon și Teodor au fost întemnițați iar arhiepiscopul Iosif al Tesalonicului destituit. Schisma mihiană s-a sfârșit în timpul împăratului Mihail I Rangabé, când călugării studiți au fost rechemati din exil, hotărârile sinodului din anul 809 anulate și preotul Iosif excomunicat și caterisit. A se vedea I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, ed. a II-a, București, 1987, p. 503-505 și N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. III, Iași, 2002, p. 10-12.

război sau încheindu-se pace cu vreunul din dușmani². Această stare de lucruri a fost de scurtă durată pentru că o nouă înfrângere a bizantinilor de către hanul Krum a dus la detronarea împăratului Mihail I³, pe tronul imperial urcând Leon al V-lea Armeanul (813-820), fost strateg al themei inițial Anatolikon.

Urmând politica militară și religioasă a împăraților Leon al III-lea (717-741) și Constantin al V-lea (741-775), noul împărat urmărea restabilirea puterii militare a imperiului și reabilitarea iconoclasmului fără a declanșa o nouă criză în cadrul Bisericii. În anul 814 a cerut unei comisii coordonate de Ioan Grămaticul să alcătuiască o documentare patristică ca bază pentru sinodul ce avea să reactiveze iconoclasmul⁴. Opoziția iconodulă o formau acum patriarhul Nichifor și Sfântul Teodor Studitul împreună cu mulți monahi. După ce patriarhul Nichifor a fost depus iar Sfântul Teodor și adepții lui exilați și persecutați, s-a ținut la Constantinopol în anul 815 un sinod sub președinția noului patriarh Teodor Melissenos (815-821), numirea căruia s-a datorat înruderii cu a treia soție a împăratului Constantin al V-lea⁵. Au fost condamnate hotărârile Sinodului al VII-lea de la Niceea (787) privind cultul icoanelor și s-a reabilitat iconoclasmul postulat de sinodul de la Hieria din anul 754⁶. A urmat o nouă perioadă de persecuții îndreptate împotriva iconodulilor în care s-a încercat supunerea Bisericii voinței împăratului⁷. Multe mănăstiri, printre care și Studion, au fost închise și călugării percheziționați, maltratați și alungați. Sfântul Teodor Studitul a fost închis mai întâi în fortul Metopa⁸, iar apoi exilat în Asia Mică, la Bonita și Smyrna. Nici intervenția papei Pascal I (817-824), căruia Sfântul Teodor îi adresase mai multe scrisori, nici a regelui franc Ludovic Piosul (814-840) pe lângă împăratul Leon al V-lea n-au avut nici un efect.

După asasinarea lui Leon al V-lea și urcarea pe tron al lui Mihail al II-lea (820-829), Sfântul Teodor a revenit în Constantinopol. Sperând într-o schimbare de atitudine din partea noului suveran, i-a adresat o apologie cerând restaurarea cultului icoanelor. Înțelegând că împăratul nu dorește reconfirmarea celor hotărâte la Niceea, ci rediscutarea lor într-un nou sinod în care iconoclaștii și iconodulii să se confrunte

² G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963, p. 165.

³ Subliniem faptul că această nouă campanie împotriva bulgarilor, refuzând negocierile de pace susținute de patriarhul Nichifor, a fost întreprinsă la sugestia Sfântului Teodor Studitul, cf. Teophanes, *Chronographia* AM 6304, ediția C. de Boor, Bd. I, Leipzig, 1885, p. 497 șu.

⁴ *Scriptor Incertus, De Leone Armeno*, PG 108, 1024C-1025B.

⁵ G. Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 169.

⁶ A se vedea *Definiția dogmatică* a sinodului din anul 815 la H. Hennephof (editor), *Textus Bizantini ad Iconomachiam pertinentes*, Leiden, 1969, nr. 265-281; P.J. Alexander, „The iconoclastic council of St. Sophia (815) and its definition”, în *Dumbarton Oaks Papers*, nr. 7/1953, p. 37-66.

⁷ „Există numai o lege, scria Sfântul Teodor Studitul; voința împăratului și numai o strădanie: întreaga lume să o supună acesteia. Pustiul se populează cu refugiați, stâncile și peșterile cu cei care căutau acolo adăpost”. *Scrisoare către monahii de la Sfântul Sava*, PG 99, 1168B.

⁸ Zidit într-o încăpere din partea superioară a fortului, primea hrana printr-o fereastră. Deși se urmărea întreruperea oricărei posibilități de comunicare cu cineva, el a reușit să scrie câteva scrisori prin care apăra cultul icoanelor și îmbărbăta pe cei persecutați. Viața lui ar fi fost în pericol dacă nu i s-ar fi asigurat minimum necesar existenței, cf. *Scrisoare către Naukratius*, PG 99, 1208C-1209B.

de la egal la egal chiar dacă unii dintre ei fuseseră condamnați deja ca eretici, Sfântul Teodor și-a intensificat discursul său teologic împotriva iconomahilor⁹, în aceea perioadă fiind probabil elaborate tratatele sale antiiconoclaste. Într-un semiexil pe insulele Prinkipos, unde s-a reconstituit în cele din urmă obștea mănăstirii Studion, Sfântul Teodor a trecut la cele veșnice la 11 noiembrie 826, moaștele sale fiind aduse la Constantinopol la 26 ianuarie 844 și retrocedate comunității studite după restabilirea cultului icoanelor în anul 843¹⁰.

Iconologia secolului al IX-lea nu se deosebește în esență de cea a secolului anterior însă prin precizările și aprofundările făcute de cei doi mari teologi iconoduli amintii s-au formulat răspunsuri clare și definitive obiecțiilor iconoclaste. Acest lucru s-a datorat nu numai pregătirii teologice a celor doi părinți iconoduli de la începutul secolului al IX-lea, ci și faptului că ei au cunoscut, pe de o parte, teoria iconoclastă sub toate aspectele ei, iar pe de altă parte, combaterea ei formulată atât în scrierile apărătorilor sfintelor icoane din secolul al VIII-lea cât și în deciziile Sinodului al VII-lea ecumenic. Chiar dacă profunzimea teologico-dogmatică a iconologiei secolului al IX-lea –, bazată pe argumentația de tip aristocratico-scolastic¹¹, nu a fost înțeleasă și nu a găsit întrebuințare la masa largă a apărătorilor cultului icoanelor și în general la nivelul credincioșilor simpli, ea a constituit fundamentul teologico-științific și spiritual al învățaturii Bisericii privind cinstirea icoanelor valabil pentru totdeauna.

În ceea ce privește iconologia Sfântului Teodor Studitul, căreia i-au fost dedicate studii importante¹², mă voi referi doar la acele aspecte la care el a adus contribuții fundamentale combătând principalele obiecții formulate de iconoclaști.

⁹ Iconologia Sfântului Teodor se concentrează în următoarele scrieri: *Trei antirrheticii împotriva iconomahilor*, PG 99, 327-436. Părintele Ioan I. Ică jr. ne oferă traducerea lor în lb. română. în: Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 73-165, traducere de care mă voi folosi la unele exemplificări; *Combaterea iambilor* lui Ioan, Ignatie, Serghie și Ștefan, PG 99, 436-478; *Problemata* (obiecții), PG 99, 477-485 și *Șapte capitole împotriva iconomahilor*, PG 99, 485-497, ambele scrieri găsindu-se în aceeași traducere românească, p. 166-184 urmate de o epistolă către starețul Platon, *Despre închinarea la sfintele icoane*, PG 99, 500-505, p. 185-190, două epistole către Naukratius, PG 99, 1212A-1224B și 1285D-1289A, una către Athanasius, PG 99, 1328D-1329B, alta către Nicetas, PG 99, 1537AC și două către Ioan Grămăticul, PG 99, 1588D-1592C și 1637D-1640D, toate abordând problema cinstirii icoanelor. Mai sunt amintite chiar de Sfântul Teodor, PG 99, 329, 1160, 1164, 1168, 1173 două scrieri împotriva iconomahilor care însă nu s-au păstrat, cf. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 492.

¹⁰ Cf. H.G. Beck, *op. cit.*, p. 492. A se vedea și I.I. Ică jr., "Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală", studiu introductiv la Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale-tratate contra iconomahilor*, p. 35.

¹¹ A se vedea K. Schwartzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890, republicată la Amsterdam, 1970, p. 180 și G. Dumeige, *Nizăa II*, Mainz, 1985, p. 235.

¹² V. Grumel, "L'iconologie de saint Théodore Studite", în *Echos d'Orient*, tom. 20/1921, p. 257-268; Idem, "Jean Grammaticos et saint Théodore Studite", în *Echos d'Orient*, tom 36/1937, p. 181-189; D. Stăniloae, "Simbolul ca anticipare și temelie al posibilității icoanei", în *Studii Teologice*, nr. 7-8/1957,

În concepția iconoclaștilor o icoană adevărată trebuie să fie identică după ființă cu prototipul ei ca să se salveze întregul, altfel nu este icoană¹³. Această idee caută să respingă argumentul forte al iconodulilor că zugrăvirea icoanei lui Hristos este justificată de întruparea Sa¹⁴. De aceea împăratul Constantin al V-lea și apoi sinodul iconoclast de la Hieria¹⁵ înțelegea icoana în relație numai cu firea omenească a Mântuitorului Hristos și deci o împărțire a întregului, a persoanei Logosului divin întrupat. "Cum ar fi atunci posibil, se întreba împăratul, ca Hristos, care este o persoană din două firi (ἐκ δύο φύσεων... ἐν πρόσωπον ὄντα) unite într-o unire neamestecată (ἀσυγχύτως ἐνώσει) să fie conturat (γράφεσθαι), adică zugrăvit în icoană? Făcându-se aceasta se lovește în însușirile spiritului ca și în ale nevăzutului și diformului care nu poate fi reprezentat"¹⁶. Căci "dacă se zugrăvește în icoană numai firea umană, concluzionează împăratul, atunci se subscie Trupului lui Hristos un ipostas propriu făcând din Dumnezeuire o pătrime (τετρας), adică trei persoane divine și una umană"¹⁷.

p. 427-452; Idem, "Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 3-4/1958, p. 244-272; Idem, "Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, în *Studii Teologice*, nr. 1-4/1979, p. 12-53; N. Streza, "Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul", în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1977, p. 298-306; N. Runcan, "Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor în preajma și după Sinodul al VII-lea ecumenic", în *Studii Teologice*, nr. 3/1990, p. 61-79; M. Telea "Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Teodor Studitul", în *Credința Ortodoxă*, nr. 2996, p. 133-161; N. Breda, "Contribuția specifică a Sfântului Teodor Studitul la teologia icoanei", în *Teologia*, nr. 1/2001, p. 103-115; Ch. v. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen, 1984, p. 209-225; C. Scouteris, "La personne du verbe Incarné et l'icone. L'argumentation iconoclaste et la réponse de saint Théodore Studite", în F. Boespflug/N. Lossky (editori), *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, p. 121-133; Th. Nikolaou, "Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites" în *Orthodoxes Forum*, nr. 7/1993, p. 23-54.

¹³ Împăratul Constantin al V-lea, Πλευσις I, frag. 2-3 la Patriarhul Nichifor, *Antirrhesis I*, PG 100, 225A și 228 D, editate de G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* Breslau, 1929, p. 8 (în continuare voi cita din această lucrare).

¹⁴ "Când vezi că Cel fără de trup S-a făcut pentru tine om, atunci vei zugrăvi icoana chipului Lui omenesc. Când Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfățișa în icoană asemănarea Celui ce s-a făcut văzut. Când Cel fără corp, fără formă, fără greutate și calitate, fără mărime din pricina superiorității firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob, prin această apropiere de cantitate și calitate și a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăvește-L în icoane și așază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut". Sfântul Ioan Damaschinul, *Contra Imaginum calumniatores tres I*, 8 în ediția lui B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, în „Patristische Studien und Texte”, Bd. 17, Berlin/New-York, 1985, p. 82. A se vedea și N. Chifăr, „Iconologie patristică a secolului al VIII-lea reflectată în dezbaterile și definiția dogmatică a Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea”, în vol. *Studii istorice*, Sibiu, 2005, p. 181-193.

¹⁵ Despre influența exercitată de tratatele împăratului Constantin al V-lea asupra sinodului iconoclast de la Hieria a se vedea N. Chifăr, „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea și sinodul de la Hieria (754)”, în vol. *Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, p. 289-299.

¹⁶ Frag. 2-4 (ed. Ostrogorsky), p. 8.

¹⁷ Frag. 6 (ed. Ostrogorsky), p. 9.

Pentru ca să răspundă acestor acuzații, Sfântul Teodor Studitul arată că între o icoană și prototipul ei există numai o relație de asemănare și nu identitate de ființă. "Prototipul și icoana sunt una prin asemănare ipostatică dar două prin natura lor. Două nu în sensul că unul se împarte în două, încât să nu aibă nici o comuniune și relație între ele. Nici în sensul că unul și același se numește cu două nume, încât o dată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana prototip. Căci prototipul se numește întotdeauna prototip, precum și icoana icoană, fără să se prefacă una în alta. Așa stând lucrurile și fiind două la număr, există o unică asemănare în amândouă și un unic apelativ al lor după asemănare"¹⁸. Pentru a nu se înțelege că participarea icoanei la forma și numele prototipului ar însemna egalitatea cu el după ipostas, Sfântul Teodor face distincție clară între icoana naturală și icoana artistică¹⁹. Icoana naturală se identifică cu prototipul ei atât prin ființă cât și prin asemănarea a cărei pecete este, așa cum este Hristos după Dumnezeuire cu Tatăl Său și după umanitate cu Maica Sa. Icoana artificială însă este străină de ființa prototipului așa cum este icoana lui Hristos față de Hristos Însuși, în acest caz vorbind numai de o relație de asemănare²⁰.

Asemănarea dintre icoana artistică și prototipul ei presupune și o asemănare ipostatică dar nu după fire, ca să nu se înțeleagă că ea devine un ipostas deosebit, propriu. Icoana artistică nu este un ipostas deosebit pentru că ea nu este în sine nimic, ci doar o reprezentare a unui ipostas²¹. Tocmai pentru că ea nu are o ființă proprie asemenea celei a ipostasului reprezentat, icoana este asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas în sine. Icoana redă ipostasul dar nu după firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană, firea lui fiind în existența sa prototipică și nu în icoană. De aceea icoana nu este prototip pentru că nu este una cu ipostasul după ființa ei, ci numai redă ipostasul ca stare de sine a ființei. Cu toate acestea icoana indică totuși ipostasul ca pe o realitate deosebită de ea, ca fire subsistentă dincolo de ea. Dar ea nu indică o fire neipostatică, căci firea nu există în sine ca să poată fi prototip al icoanei. Prin urmare, pentru Sfântul Teodor Studitul icoana este deosebită după ființă de prototip, dar nu după ipostas. Căci deși nu este prototipul însuși, indică prototipul ca ipostas. De asemenea icoana nu redă ființa, ci ipostasul, întrucât ea nu are drept prototip firea în sine, ci firea subsistentă în ipostas²². Relația dintre icoană și prototip garantează și sfințenia icoanei. Trăsăturile care definesc chipul reprezentat de ea conferă sfințenie icoanei și nu materialul din

¹⁸ *Antirrheseis* III, PG 99, 428.

¹⁹ Sfântul Ioan Damaschinul identifică șase tipuri de icoane arătând specificul fiecăreia, cf. *Imag.* I, 9-13 și III, 18-24 (ed. Kotter), p. 84 și 127-131.

²⁰ *Antirrheseis* III, B, 2, apud Ioan I. Ică jr., *trad. cit.*, p. 150-151.

²¹ Mult mai lacunară este definiția pe care o dă icoanei Sfântul Ioan Damaschinul. Astfel el învață: "Icoana este o asemănare care înfățișează originalul. Cu toate acestea este o oarecare deosebire între icoană și original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul", *Imag.* I, 9, p. 83 sau "Icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfățișat în icoană", *Imag.* III, 16, p. 125.

²² A se vedea D. Stăniloae, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale”, p. 251.

care este confecționată, pentru a nu da impresia că icoanele sunt asociate sfintelor moaște. Dacă chipul zugrăvit pe icoană s-a șters, ceea ce a fost icoana mai înainte devine o simplă bucată de lemn care se arde²³. Pentru a arăta cum înțelege el relația dintre icoană și prototip, Sfântul Teodor recurge la analogia dintre imaginea pecetei și amprenta ei. „Chipul împăratului gravat pe un inel îl imprimăm în ceară, în smoală sau în argilă. Pecetea rămâne în mod neschimbat aceeași în fiecare dintre cele trei forme de materie, care, la rândul lor, se deosebesc între ele. Pecetea va putea rămâne aceeași, întotdeauna aceeași, numai dacă nu intră în vreo legătură cu diversele materiale, ci rămâne în inelul cu pecetea separat de materialele în care ea este imprimată. Tot așa este și asemănarea lui Hristos. Chiar dacă ea este gravată în diverse materiale, totuși nu intră în vreo legătură cu materia în care este configurată, ci dimpotrivă, rămâne în persoana lui Hristos căreia îi aparține în mod propriu.”²⁴

În timp ce iconoclaștii nu înțeleg relația icoană-prototip decât ca egalitate, când sunt de aceeași ființă sau ca alteritate, când se deosebesc după ființă, teologia iconodulă adaugă un al treilea raport și anume cel de participare a uneia la cealaltă deși nu există identitate de ființă între ele. Bazându-se pe cugetarea antinomică calcedoniană, iconodulii învață despre existența simultană a deosebirii și egalității între cele două realități; deosebirea ipostatică într-o unitate de ființă (Sfânta Treime) și egalitate ipostatică într-o deosebire de ființă (icoanele). Icoana este fundamental deosebită de prototip după ființă (κατα φύσιν), dar egală cu el după ipostas (καθ' υπόστασιν) și după nume (κατά τὸ ὄνομα). Prin urmare, este lipsită de sens și nimic altceva decât neînțelegere obiecția iconoclaștilor că icoana nu poate reda legătura dintre cele două firi ale lui Hristos, căci iconodulii n-au pretins niciodată că în icoană s-ar reda ceva esențial corespunzător firilor lui Hristos²⁵. Icoana nu redă firea ci ipostasul, afirmă categoric Sfântul Teodor Studitul²⁶.

În conformitate cu hristologia calcedoniană, iconodulii puteau învăța că Mântuitorul Hristos, Logosul divin întrupat devine prototip al icoanei sale împotriva obiecției formulate de iconoclaști că nu se spune nicăieri în Sfânta Scriptură că Hristos este prototip și mai ales că El este un om simplu ca noi. După concepția lor, Hristos a asumat firea umană în ipostasul Său propriu, dar această fire umană nu a fost una personalizată, una specifică, această fire nu a însemnat un om anume, ci omul în înțeles general. Deci Hristos și-a asumat firea umană comună, nu una individuală. Prin urmare, firea umană a lui Hristos nu poate fi circumscrisă²⁷. Sfântul Teodor arată însă că “ceea ce este comun subzistă numai în indivizi ca de exemplu

²³ Obiceiul este confirmat chiar de unii apărători ai icoanelor. A se vedea Leonțiu de Neapole, *Către iudei*, V, PG 93, 1597B-1600AC.

²⁴ PG 99, 504D-505A.

²⁵ Cf. G. Ostrogorsky, *Studien*, p. 43.

²⁶ *Antirrheses* III, PG 99, 405B.

²⁷ Idem, PG 99, 396C.

omenitatea lui Petru, a lui Pavel sau a celorlalți indivizi ai speciei umane. Dacă indivizii nu există, atunci nu există nici firea umană comună”²⁸.

Icoana fiind reprezentarea unui ipostas nu redă decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, adică ceea ce este propriu celui reprezentat (prototipului), ceea ce îl distinge ca individ concret de alt individ. Icoana redă așadar prototipul sau persoana și nu firea. De aceea este important pentru Sfântul Teodor să clarifice raportul dintre fire și persoană. “Când zic *om*, afirmă el, eu indic ființa comună. Când adaug *acesta*, indic persoana, adică existența propriu-zisă a celui desemnat și așa-zisa *descriere* a lui constituită din însușiri specifice prin care el se deosebește față de alți indivizi de aceeași natură”²⁹.

Prin urmare pentru iconoduli era important să demonstreze în fața iconoclaștilor modul în care și-a asumat în ipostasul său omenitatea. Desigur Hristos a asumat și firea umană comună, dar, întrucât aceasta există întotdeauna în mod concret numai în indivizi, rezultă că și Hristos este om adevărat numai dacă firea Sa umană există ca ceva concret și individual. Ca Fiul lui Dumnezeu întrupat deci și ca om adevărat, Hristos poate fi prototip al icoanei sale pentru că această realitate nu decurge din calitatea de om simplu, ci din aceea de om adevărat. “Hristos este unul dintre noi, afirmă răsplatit Sfântul Teodor, chiar dacă este Dumnezeu. El este Unul din Treime. Ca atare El se distinge de Tatăl și de Duhul Sfânt prin însușirea de Fiul, iar ca om El se distinge față de toți oamenii prin însușirile personale (ipostatice)”³⁰. Deci ca om adevărat, Hristos poate fi înfățișat în icoană, adică poate fi prototip al icoanei sale. Icoana rămâne așadar inseparabilă de prototipul ei, de persoana concretă pe care o reprezintă. “Dacă Hristos și-a asumat în mod paradoxal în ipostasul Său un trup, dar nu un trup particularizat (reprezentabil) care ar desemna pe cineva anume, precum spuneți voi, învață Sfântul Teodor, ci omul în genere (universal), cum ar subzista acesta în El? Căci cele universale își au existența în cele individuale, cum de pildă umanitatea (subzistă) în Petru și Pavel și în ceilalți (indivizi) din aceeași specie. Iar dacă nu există indivizi singulari, se desființează și omul universal. Prin urmare, dacă în Hristos umanitatea nu subzistă ca într-o persoană concretă cu existență proprie, atunci în El nu există firea umană și nu ne rămâne să spunem decât că Întruparea ar fi avut loc în mod fictiv, încât n-ar putea fi nici pipăit, nici reprezentat în culori variate. Aceasta înseamnă însă a gândi maniheic”³¹.

Dar Hristos a fost simțit, pipăit și văzut cu ochii trupești de către ucenicii Săi chiar și după Înviere (In. 20, 27-29). Dacă și-ar fi asumat numai umanitatea universală, cum afirmau iconoclaștii, atunci El nu ar fi fost cunoscut ca om decât în mod spiritual-conceptual. Căci “cele univesale, spune Sfântul Teodor, se văd cu

²⁸ Idem, 396D.

²⁹ Idem, 397B.

³⁰ Idem, 400A.

³¹ Idem, 396D-397A.

mintea și cu gândirea, însă cele particulare cu ochii care văd cele sensibile. Dacă Hristos a luat doar firea noastră comună și nu pe cea contemplată într-un individ, atunci El este văzut numai cu mintea și pipăit numai în gândire³².

Deși Hristos și-a asumat și firea umană comună, El s-a arătat ca om adevărat pentru că întotdeauna universalul există numai în mod concret în individual. Ceea ce-L individualizează de ceilalți oameni pe Logosul divin întrupat sunt însușirile personale. De aceea Sfântul Teodor, referindu-se la raportul dintre persoană și fire, învață că Hristos este unul dintre noi, chiar dacă este Dumnezeu. După firea dumnezeiască El este unul din Treime dar distinct după ipostas față de Tatăl și de Duhul Sfânt prin însușirea de Fiu. Pe pământ El este după firea omenească asumată asemenea tuturor oamenilor dar distinct după persoană față de toți oamenii prin însușirile personale (ipostatice)³³.

Asumarea firii umane cu însușirile ei specifice într-o existență omenească individuală care a devenit existența Sa proprie ca om distinct de ceilalți oameni, se explică prin paradoxul, prin taina întrupării Cuvântului. Persoana divină a Fiului celui veșnic S-a făcut văzută în individualitatea omenească a lui Iisus din Nazaret. Prin urmare, Taina întrupării permite zugrăvirea persoanei lui Hristos. Dar despre care persoană vorbim?

Chiar și iconoclaștii susțin că icoana reprezintă o persoană. În cazul zugrăvirii icoanei lui Hristos ei exclud pe bună dreptate posibilitatea reprezentării persoanei divine nevăzute dar în mod greșit o exclud și pe cea a Logosului după firea Sa umană văzută pe care și-a asumat-o în mod concret și individual, considerând că firile există în Hristos în mod abstract și nu ipostatic. Prin urmare, icoanele nu sunt în măsură să redea nici măcar firea Lui umană. "Cum ar fi posibil, spun ei, ca Hristos, care este o persoană din două firi unite într-o unire neamestecată să fie zugrăvit în icoană? Făcându-se aceasta, se lovește în însușirile spiritului ca și în ale nevăzutului și diformului care nu poate fi reprezentat, adică s-ar circumscrie natura divină a lui Hristos care este necircumscrișă"³⁴. "Prin urmare este imposibil ca să vorbești despre icoană acolo unde ea nu redă configurația specifică persoanei zugrăvite. Pentru că ea este întotdeauna o icoană a unei persoane, firea divină neavând ipostas (την θείαν φύσιν ἀπρόσωπον) este deci necircumscrișă"³⁵.

Pentru a fi și mai convingător în privința respingerii icoanei lui Hristos, împăratul Constantin al V-lea continuă argumentația: "Deoarece firea umană a crescut împreună cu Logosul divin și este unită substanțial cu El și întrucât a preluat toate însușirile Lui, din care este recunoscută firea Logosului, ea devine deoființă cu El. Dacă însă se zugrăvește în icoană numai firea umană, atunci se subscie trupului lui Hristos un ipostas propriu făcând din dumnezeire o pătrime, adică trei persoane

³² Idem, 397AB.

³³ Idem, 400A.

³⁴ Frag. 2-4 (ed. Ostrogorsky), p. 8.

³⁵ Frag. 10-12, p. 9.

divine și una umană... Pentru că Logosul este necircumscriș, nu poate fi circumscrișă nici firea Lui umană.... Ca atare icoana lui Hristos fie că circumscrie firea Lui divină necircumscrișă, fie că desparte firile Sale nedespărțite, lovindu-se în dogma *unirii neamestecate* a celor două firi ale lui Hristos³⁶.

Observăm că iconoclaștii nu considerau firea umană a Mântuitorului Hristos determinată ipostatic de Logosul divin în mod individual pentru a se distinge ca persoană între celelalte persoane umane și, prin urmare, de a le păstra pe ele în starea de chipuri ale Lui ca persoane distincte dar unite prin unitatea firii, ci pentru ei firea omenească asumată de Hristos era scoasă din starea în care a fost creată, adică de a subzista în persoane distincte. Ei considerau că firea umană asumată de Hristos a fost fie modificată în sens monofizit, adică absorbită de natura dumnezeiască³⁷, fie neterminată ipostatic, acuzând de nestorianism pe cinstitorii icoanelor, care socoteau firea umană asumată de Hristos înzestrată cu însușirile individuale umane. De aceea considerând că Hristos a asumat numai umanitatea universală, nedeterminată într-un individ, nedeterminată ipostatic, ei căutau să condamne cultul icoanelor sub două aspecte: 1. omenitatea lui Hristos, neavând un caracter individual, nu este circumscrișă și ca atare nu poate fi redată în icoană; 2. ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos nu-și poate semnala prezența prin însușirile unei omenități individuale persoanele, care să fie redată în icoană.

În timp ce iconoclaștii disprețuiau umanul în Hristos, considerând că acesta nu poate fi un transparent al divinului, pentru iconoduli omenitatea individuală a lui Hristos, care este deci circumscrișă, pe de o parte poate fi reprezentată în icoană, iar pe de altă parte ca fiind a lui Hristos însuși, deci fiind determinată de însuși ipostasul lui divin, prin înfățișarea ei în icoană se redă nu un om deosebit de Dumnezeu-Cuvântul, introducând, cum credeau iconoclaștii, o a patra persoană în Sfânta Treime și acuzând pe iconoduli de nestorianism³⁸, ci Dumnezeu-Cuvântul însuși, adică o persoană omenească identică cu persoana dumnezeiască. Apărătorii icoanelor aveau o mare încredere în legătura dintre concretul uman și Dumnezeu cel transparent și activ prin el, pe când iconoclaștii disprețuiau concretul uman și rupeau orice legătură între el și Dumnezeu³⁹.

Argumentația aparent corectă, dar în realitate dezvăluind înțelegerea în sens monofizit a noțiunii de persoană și a unirii ipostatice, formulată de iconoclaști, i-a dat posibilitatea Sfântului Teodor să combată iconoclasmul excelând în învățătura privind persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos pe baza teologiei enipostazierii dezvoltată la mijlocul secolului al VI-lea prin contribuția lui Leonțiu din Bizanț⁴⁰.

³⁶ Frag. 6-9, p. 9.

³⁷ A se vedea N. Chifăr, „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea”, p. 294-297.

³⁸ Frag. 6 (ed. Ostrogorsky), p. 9.

³⁹ D. Stăniloae, „Hristologie și iconologie ...”, p.46.

⁴⁰ A se vedea I. Frăcea, *Leonțiu de Bizanț*, Atena, 1987. „Dacă am spune, învață Sfântul Teodor, că trupul asumat de Cuvântul are ipostas propriu, am accepta argumentul iconoclaștilor. Dar noi, potrivit

Fundamentul dogmatic al cultului icoanei dat de taina Întrupării lui Hristos formulat de Sfântul Ioan Damaschinul⁴¹ îl găsim enunțat și la Sfântul Teodor în același spirit neocalcedonian din prima jumătate a secolului al VI-lea: „Dar după ce pentru suprema sa bunătate Unul din Treime s-a pogorât la firea omenească făcându-se ca și noi și a avut loc un amestec al celor neamestecate și o contopire a celor necontopite, adică a necircumscrișului cu circumscrișul, a infinitului cu finitul, a nedefinitului cu definitul, a nonfigurabilului cu figurabilul - lucru cu adevărat paradoxal și uimitor! -, pentru aceasta Hristos se reprezintă în icoană și Cel nevăzut se vede, căci Cel ce prin natura Sa proprie este necircumscriș a luat circumscrierea naturală a trupului nostru, pentru ca să se arate prin fapte ceea ce sunt acestea două iar nu ca una sau alta din ele să înșele asupra ceea ce sunt ele, cum rezultă din opiniile voastre”⁴².

Pentru Sfântul Teodor Studitul, ca de fapt pentru întreaga teologie iconodulă, chiar dacă nu întotdeauna clar exprimată, păstrarea însușirilor personale în unirea tainică a firilor exclude atât amestecarea monofizită cât și despărțirea nestoriană și asigură fundamentul hristologic al icoanei. Asupra acestei realități insistă, cum am amintit mai sus, marele iconodul de la Studion, combătând concepția iconoclastă conform căreia atribuindu-se lui Hristos însușiri omenești, adică și circumscrierea, înseamnă a accepta că Dumnezeu necircumscriș devine circumscriș. Dar însușirile nu se raportează la firea comună, universală, ci la persoana sau ipostasul care concretizează sau individualizează universalul. Aceasta face posibilă, conform hristologiei calcedoniene, comunicarea însușirilor naturale ipostasului unic. „Prin urmare, zice Sfântul Teodor, așa să cugeți: că ea (Dumnezeirea) a rămas necircumscrișă în aceea că s-a lăsat circumscrișă. Căci și acestea (necuprins, nevăzut, nepătimitor, nemuritor) sunt însușiri ale Lui ca și celelalte (cel cuprins, cel pipăit, cel ce a pățimit, cel ce a gustat moartea), dar unele sunt ale naturii necircumscrișe și prin ele se recunoaște faptul că Hristos este Dumnezeu, iar celelalte aparțin naturii circumscrișe și prin ele se recunoaște faptul că este om. Nici una din ele n-a înnoit pe cealaltă nici n-a încetat să fie ce era, nici nu s-a preschimbat una în cealaltă – căci acesta ar fi amestecul (monofizit al firilor) de care fugim – ci El este unul și același prin ipostasul său având neamestecul firilor Lui în interiorul definițiilor lor. Prin urmare, fie primește circumscriș-ul, fie, dacă nu primești aceasta, suprimă și văzut-ul, pipăit-ul, cuprins-ul și toate câte țin de aceeași

învățăturii Bisericii, mărturisim că ipostasul Cuvântului a devenit ipostasul comun al ambelor firi și că El a enipostaziat firea umană cu proprietățile care o disting de ceilalți indivizi din aceeași specie. Pentru aceasta, noi putem numi pe drept cuvânt singurul și același ipostas al Cuvântului necircumscriș după firea Sa dumnezeiască dar circumscriș după firea noastră, care și-a avut existența nu într-o persoană constituită și circumscrișă prin sine, în afara ipostasului Cuvântului, ci care are subzistența Sa în Ipostasul Acestuia (într-adevăr nu există fire neipostatică), fiind contemplată și circumscrișă în el ca într-un individ.” *Antirrheseis* III, PG 99, 400CD.

⁴¹ A se vedea supra nota 14.

⁴² *Antirrheseis* I, 2, apud. I. Ică jr., *op. cit.*, p. 75.

categorie; și de aici se va vedea lămurit că nu primești în întregime lui faptul că «Cuvântul trup s-a făcut» (*In* 1, 14), ceea ce este culmea impietății⁴³.

Se vede foarte clar că, în timp ce iconoclaștii resping icoanele făcând referire la parte, la firile lui Hristos, iconodulii apără zugrăvirea și cinstirea icoanelor raportându-se la întreg, la ipostasul unic al lui Hristos care poartă în sine și însușirile Dumnezeirii și pe cele ale omenității. De aceea Hristos, Dumnezeu fiind, nu a considerat necinste să-și asume umanitatea cu toate însușirile ce decurg din firea ei. Astfel Sfântul Teodor, respingând învățătura iconoclaștilor că Hristos trebuie contemplat cu mintea și nu în icoană, și că “a-l zugrăvi pe Hristos în forme materiale înseamnă a-l micșora și a-l umili”, replică: “Pentru Hristos, Care rămâne în înălțimea proprie Dumnezeirii și este slăvit prin indescriptibilitatea ei imaterială este o cinste circumscrierea materială a trupului Său în care s-a manifestat preainaltul său pogorământ față de noi. Pentru că materie sau mai precis trup s-a făcut Cel ce a alcătuit universul. Și n-a respins faptul de a deveni și a fi numit după ceea ce a asumat; iar o lucrare a materiei este și faptul de a fi circumscris în mod material”⁴⁴. Acest lucru este posibil pentru că “Hristos însuși face legătura între transcendența Sa și nimicnicia noastră. Micșorarea Sa de bunăvoie ne descoperă o măreție care este mai mare decât toate reprezentările pe care ni le putem face noi cu privire la mărirea Sa”. Icoana Sa devine “pecete a chenozei lui Dumnezeu”⁴⁵. Ea ne înalță privirea spre chipul celui care, cu toate că este Dumnezeu, a asumat trăsăturile unei existențe individuale. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul. Prin contemplarea ei vom fi pătrunși de taina curățitoare și sfințitoare a Întropării Domnului. De aceea icoana este “cel mai vizibil semn al economiei mântuirii noastre”⁴⁶.

Influența de gândirea monofizită, iconoclaștii vedeau în Întroparea Cuvântului numai o ridicare a firii umane la nivelul Său și nu coborârea Lui la nivelul ei. Cu alte cuvinte ei nu admiteau chenoza Cuvântului. Teologia iconodulă conform căreia ipostasul Cuvântului, însușindu-și patimile și moartea în trupul asumat, nu a devenit după firea Sa dumnezeiască pătimitor și muritor și dând individualizare ca om și implicit circumscriere firii omenești asumate, deoarece și ca Dumnezeu El este nu după fire, ci ca persoană distinct de celelalte persoane divine, a fost interpretată de iconoclaști ca nestorianism, adică firea Lui umană individualizându-se într-un ipostas uman propriu. Sfântul Teodor respingând acuzația de nestorianism învață că însuși ipostasul divin i-a dat firii umane caracter individual, El însuși făcându-se ca om purtător de însușiri personale (și a celei de circumscriere), deși ca Dumnezeu nu este circumscris. Însușirile personale deosebitoare în sânul Sfintei Treimi creează virtual baza personalității Sale ca om. “Noi nu gândim ca nestorienii, zice Sfântul

⁴³ Idem, I, 4, p. 76.

⁴⁴ Idem, I, 7, p. 79-80.

⁴⁵ Ch. v. Schönborn, *op. cit.*, p. 224.

⁴⁶ *Antirrheses* I, PG 99, 335A.

Teodor, că firea umană a lui Hristos este circumscrisă datorită unui ipostas uman deosebit de Cel divin, ci, după învățătura Bisericii, mărturisim că ipostasul Cuvântului s-a făcut ipostasul comun al celor două firi, enipostaziind firea omenească, împreună cu însușirile personale care o deosebesc de ceilalți de același neam cu El. Pe drept cuvânt spunem despre același ipostas al Cuvântului că este necircumscris după firea dumnezeiască, dar devenit circumscris după firea noastră omenească asumată de El... Căci firea omenească nu-și are subzistența într-o persoană de sine stătătoare și circumscrisă în sine, în afara ipostasului Cuvântului, ci în însuși Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. În Acesta ea este contemplată ca într-un individ.”⁴⁷

În timp ce iconoclaștii admiteau în mod eronat doar o posibilă relație între icoană și fire care ar presupune identitatea de ființă, Sfântul Teodor, alături de toți apărătorii icoanelor, arată că icoana nu pretinde să redea firile, căci atunci s-ar ajunge negreșit la despărțirea lor, una fiind necircumscrisă iar alta circumscrisă, ci ipostasul, pentru că firile nu există în generalitatea lor abstractă ca să poată fi redade ca atare în icoană, ci în ipostas. Enipostaziată în ipostasul Cuvântului Întrupat, firea omenească are anumite însușiri individuale și cum acestea îi sunt imprimate de ipostasul Cuvântului sau Îl manifestă pe El, nu se mai poate spune că icoana, redând această fire determinată de ipostasul Cuvântului, o înfățișează separată de dumnezeire sau independentă de ipostasul dumnezeiesc. Prin urmare, “se redă în icoană ipostasul, dar nu firea celui ce este reprezentat. Căci cum s-ar reda în icoană firea ce nu se contemplă decât în ipostas? ... Așadar Hristos este înfățișat în icoană nu pentru că este om pur și simplu – pe lângă faptul că este și Dumnezeu –, ci pentru că se deosebește de toți cei de o fire prin însușirile ipostatice și este răstignit și are un chip anume. Deci Hristos este circumscris după ipostas, deși după dumnezeire este necircumscris, dar nu după firile din care este compus”⁴⁸.

Rămânând fidel întru totul teologiei calcedoniene, apărătorii sfințelor icoane au respins orice încercare a iconoclaștilor de a combate cinstirea lor chiar și când aceștia se prevalau de dogma unirii firilor în Hristos. Pentru că nu admiteau taina chenozei, ci învățau despre unirea Dumnezeirii cu umanitatea comună lipsită de însușirile personale ca efect al îndumnezeirii ei în sens monofizit⁴⁹, iconoclaștii respingeau orice posibilitate de înfățișare a lui Hristos în icoană. Apărătorii icoanelor au reușit să demonteze argumentația adversarilor lor și să dezvăluie influențele gândirii lor monofizite, restabilirea cultului icoanelor pe baza învățăturii lor la Sinodul al VII-lea ecumenic și apoi definitiv prin sinodul din anul 842 câștigând ultima luptă dată pentru apărarea hotărârilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon. Prin acceptarea icoanei lui Hristos se mărturisește păstrarea însușirilor firii umane asumate de Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, printre acestea și

⁴⁷ *Antirrheses* III, PG 99, 400A.

⁴⁸ Idem, 405B.

⁴⁹ Mansi XIII, 257E-260AB.

STUDII ȘI ARTICOLE

circumscrierea ca o condiție a întrupării Lui adevărate, ca prezență și lucrare a lui Hristos în lume, persoană divină și umană în același timp.

Fără a minimaliza aportul adus de ceilalți apărători ai sfintelor icoane și recunoașterea oficială a cinstirii lor postulată de Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea, trebuie evidențiat faptul că Sfântului Teodor Studitul îi revine marele merit de a fi arătat cu claritate că icoana nu redă firea, ci persoana sau ipostasul cuiva. Cuvântul lui Dumnezeu Cel nevăzut s-a făcut văzut într-o persoană care este în același timp ipostasul firii dumnezeiești și a celei omenești asumate. Tocmai pentru că în același ipostas se manifestă neschimbate însușirile celor două firi unite, așa cum s-a stabilit la Calcedon, persoana Cuvântului lui Dumnezeu Întrupat poate fi înfățișată în icoană, este convingerea pe care a exprimat-o fără echivoc Sfântul Teodor și a oferit cinstirii icoanelor un fundament teologic incontestabil.

The Fight Against Iconoclasm As Reflected in the Works of Theodor the Studite. The revival of Iconoclasm, condemned at the Seventh Ecumenical Council in Nicaea (787), was rendered official by a synod held in the Hagia Sophia, which rehabilitated the decisions made by the iconoclast Council of Hieria (754) troubling the life of the Byzantine church until 842. This time, the famous abbot of the Studion monastery, Saint Theodor the Studite, joined Patriarch Nikephoros of Constantinople (806-815), in his struggle to protect icons. Subscribing to the patristic iconological tradition of the early 8th century and to the decisions formulated by the Seventh Ecumenical Council in Nicaea, Saint Theodor makes clear statements concerning the relation between the icon and its prototype, declaring that they are identical in terms of image and name, but different in terms of being. Interpreting in Chalcedonian manner the hypostatic union of natures, he rejects iconoclasm as monophysite tendency showing that, although in His Divine nature Christ is not circumcised, in His human nature he accepts circumcision as a proof of His real Incarnation and appropriation of our entire human nature without diminishing its natural dimensions, including circumcision which makes it possible for us to paint His icon. This paper emphasizes these fundamental characteristics of Studite iconology, which provided the ultimate, competent, and profoundly theological answer to iconoclasts in the early 9th century.

Vatican, iulie 2007 – răspunsuri vechi la contexte noi

Radiografia unei autodefiniri

Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan I. ICĂ jr.

Pe 12 iulie 2007 Vaticanul dădea publicității în originalul latin, dar și în toate limbile de circulație mondială, un scurt document al Congregației pentru Doctrina Credenței intitulat *Răspunsuri la întrebări despre unele opinii privitoare la doctrina despre Biserică* (*Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*; www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/). Datat simbolic 29 iunie, de sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, documentul e semnat de prefectul Congregației, cardinalul William Levada, și secretarul ei, arhiepiscopul Angelo Amato, cu precizarea că: „în audiența acordată subsemnatului cardinal prefect, pontiful suprem Benedict XVI a aprobat și confirmat aceste Răspunsuri hotărâte în sesiunea ordinară a acestei congreगाții și a ordonat publicarea lor”.

Pe cât de concis și tehnic ca formă, acest document teologic a stârnit aproape imediat o neașteptat de vie succesiune de proteste în întreaga lume creștină necatolică, precum și o neobișnuită furtună mediatică, ale căror ecouri nu s-au stins atât de rapid ca în cazul altor reacții de acest gen. Amploarea acestora este explicabilă dată fiind duritatea afirmațiilor eclezio-logice tranșante ale acestui prim document doctrinar al noului papă octogenar Benedict XVI (cardinalul Joseph Ratzinger născut în 1927), care a preluat conducerea Bisericii Romano-Catolice după lungul pontificat al harismaticului și mediaticului Ioan-Paul II (1978–2005).

Redus la esență, documentul reafirmă răspicat înțelegerea de sine a Bisericii Romano-Catolice definită în documentele normative ale Conciliului Vatican II adoptate pe 21 noiembrie 1964 și poziția ei față de restul confesiunilor creștine necatolice: Biserica una a lui Hristos subzistă numai în Biserica Romano-Catolică care e identică cu aceasta; dacă Bisericilor Ortodoxe li se recunoaște titlul și calitatea de „Biserici particulare sau locale, surori”, în schimb celor protestante li se acordă doar acela de „comunități ecleziale”, nu de „Biserici” în sens propriu.

În contextul ecumenic al anului 2007, marcat de pregătirile intrate în ultimă fază pentru cea de-a III-a Adunare Ecumenică a Bisericilor Europene (Sibiu, 4-9 septembrie) și pentru cea de-a IX-a reuniune a Comisiei mixte internaționale de

dialog teologic între Bisericele Ortodoxă și Romano-Catolică prevăzută a-și desfășura lucrările la Ravenna (8-15 octombrie), aceste declarații eclesiologice exclusiviste sună nu doar brutal și ofensator, dar și scandalos.

În timp ce lideri ai majorității Bisericilor protestante și ortodoxe au reacționat prompt, denunțând această declarație cu pretențiile și judecățile ei de valoare drept un gest antiecumenic brutal, de natură să schimbe climatul de încredere între diversele confesiuni active din Europa și să frâneze dialogul, ba chiar să-l înghețe și să-l facă imposibil, Vaticanul se grăbea să dea asigurări în sens contrar. Astfel, în aceeași zi, pe 12 iulie, cardinalul W. Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine, însărcinat cu aplicarea politicii ecumenice a Vaticanului, invita creștinii necatolici să-și tempereze reacțiile, să recitească atent documentul și să-și dea seama că, pe de o parte, „nu spune nimic nou”, ci doar rezumă poziția oficială a Bisericii Romano-Catolice de la Conciliul Vatican II, și că, pe de altă parte, prin faptul că exprimă cu claritate poziția diferită a Bisericii Romano-Catolice, „servește clarității dialogului” și, ca atare, „nu e un pas înapoi, ci o invitație la a continua un dialog pașnic (!)” (www.zenit.org).

Pentru o corectă înțelegere a sensului său, recentul document trebuie situat nu doar în momentul actual, ci mai ales în contextul unui proces mai amplu în care se înscrie și pe care-l reflectă în felul său. Acesta este cel al receptării agitate și contradictorii a celui mai de seamă eveniment din istoria Bisericii Romano-Catolice a secolului XX care a fost incontestabil Conciliul Vatican II (1962-1965).

(În traduceri în limbi de circulație internațională toate documentele concilare pot fi accesate comod pe situl www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/.)

Conciliul pastoral, acesta și-a propus să înnoiască figura juridică închisă și defensivă a Bisericii Catolice autodefinită polemic față de protestantism și modernitate în conciliile anterioare de la Trento (1545-1563) și Vatican I (1870), făcând romano-catolicismul mai conform cu Tradiția primului mileniu și cu exigențele umanității contemporane. Aceasta însă dezvoltând eclesiologia romano-catolică fără a pierde nimic, ci, dimpotrivă, păstrând intacte toate „achizițiile” esențiale ale mileniului al doilea legate în primul rând de structura monarhică papală, adică tocmai cele care au impus necesitatea înnoirii. Biserica Romano-Catolică se definea acum nu doar ca societate ierarhică perfectă, ci și ca Popor al lui Dumnezeu, redescoperirea sensul colegialității episcopale, al Bisericilor locale (particulare) și al diversității, opera o viu discutată reformă liturgică și se angaja într-o amplă deschidere și solidarizare cu celelalte confesiuni creștine, cu celelalte religii ale lumii și cu lumea modernă evaluate pentru prima dată pozitiv. Caracterul contradictoriu al acestor deschideri e produsul unei strategii inconsecvente: în locul unei regândiri coerente a întregului sistem s-a preferat juxtapunerea necoerentă a deschiderilor orizontale pe vechea infrastructură verticală de tipul monarhiei papale medievale, tridentine sau a Conciliului Vatican I, prerogativele primațiale – jurisdicția universală și infailibilitatea ex cathedra – ale episcopului Romei fiind reafirmate fără echivoc. S-a ajuns astfel, cum au arătat

istoricii catolici, la juxtapunerea în aceleași texte a două ecleziologii – una juridică și alta de comuniune (cf. A. Acerbi, 1975).

În aceeași zi, 21 noiembrie 1964, Conciliul Vatican II adopta trei documente ecleziologice capitale: constituția dogmatică despre Biserică (*Lumen gentium*), decretul despre ecumenism (*Unitatis redintegratio*) și decretul despre Bisericile Catolice Orientale unite cu Roma (*Orientalium ecclesiarum*). Scopul principal era de a completa doctrina primatului papal monarhic din 1870 – reafirmată răspicat de *Lumen gentium* 22-25 – cu una despre episcopat și natura lui colegială. Biserica nu e doar un corp ierarhic static, ci un popor al lui Dumnezeu adunat de Duhul Sfânt și care participă la întreita slujire a lui Hristos și se află în pelerinaj spre Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu. Sacrament al mântuirii, Biserica nu se identifică integral cu Împărăția lui Dumnezeu care e distinctă de ea și include întreaga umanitate și creație. De asemenea, Biserica lui Hristos se realizează deplin în Biserica Romano-Catolică, dar nu se epuizează în ea, în afara ei existând Biserici adevărate (ortodoxe) și comunități ecleziale (protestante) adevărate, cu valoare mântuitoare, aflate în grade de comuniune diferite cu Biserica Romano-Catolică. Mai mult, chiar și religiile necreștine au un sens soteriologic veritabil creând comuniuni imperfecte, dar reale, ale omului cu Dumnezeu. Toată istoria și cultura umană autentică – căutarea păcii, dreptății, adevărului – au un rol pozitiv în planul lui Dumnezeu de realizare a Împărăției Sale în lume. De aceea, unitatea creștină (și panumană) trebuie căutată acum prin dialog ecumenic ca o unitate în diversitate pe baza complementarității tradițiilor și valorilor fiecărei comunități. Acestea nu trebuie anulate, ci reconciliate prin dialog și printr-o comunicare și îmbogățire reciprocă pe baza distincției între adevărul de credință permanent și sistemele teologice sau ecleziale istorice și a unei ierarhii a adevărilor de credință. Ca dovadă a noii abordări, Bisericile Catolice Orientale sunt pentru prima dată recunoscute nu drept simple rituri orientale, ci drept Biserici particulare „sui juris”, cu structuri și tradiții proprii, precizându-se însă că recunoașterea acestui statut eclezial propriu rămâne limitată în timp până la restabilirea comuniunii depline între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă.

Ridicarea simultană pe 7 decembrie 1965 a anatemei reciproce din 16 și 20 iulie 1054 prin care cardinalul Humbert și patriarhul Mihail Kerularios se excomunicaseră reciproc¹, anulare solemnă care a fost ultimul act al Conciliului Vatican II, a fost interpretată pripit de mass-media ca realizare a unirii dintre cele două Biserici. În realitate, era vorba de un gest simbolic de bunăvoință, care schimba climatul de ostilitate dintre cele două Biserici într-unul de încredere și permitea angajarea pe acest fond de deschidere reciprocă a dialogului teologic, singurul în măsură să soluționeze divergențele dogmatice apărute între cele două Biserici în cursul mileniului al doilea prin proclamarea unilaterală de către Biserica Romano-

¹ Cf. studiul meu „950 de ani de la Marea Schismă. Interpretări și documente”, *Revista teologică*, Sibiu, XIV (86) 2004, nr.3, p.8-41 și nr.4, p.79-113.

Catolică a unei serii întregi de noi dogme (Filioque, purgatoriul, primatul și infailibilitatea papală și cele două dogme mariologice).

Pe această bază în cadrul vizitei papei Ioan-Paul II în Fanar, pe 29 noiembrie 1979, noul papă polonez și patriarhul ecumenic Dimitrios I (1973-1991) anunțau oficial demararea dialogului teologic între cele două Biserici (din 1979 și până acum Comisia mixtă s-a reunit în opt sesiuni plenare elaborând patru documente comune, activitatea ei fiind însă serios perturbată după 1989 de relansarea uniatismlui în țările est-europene în urma prăbușirii comunismului, reactivarea Bisericilor unite diminuând încrederea ortodocșilor față de autenticitatea gesturilor ecumenice spectaculoase ale lui Ioan-Paul II).

Contradictoriu în însăși ființa demersurilor sale², Conciliul Vatican II a avut încă de la început și are în continuare parte în lumea romano-catolică de o receptare tensionată și polarizată³. Dacă pentru o minoritate, dar foarte vie, Conciliul a părut inadmisibil de modernist și excesiv de liberal, creând o ruptură față de tradiția romano-catolică „clasică”, pentru cei mai mulți el a părut mult prea prudent și conservator. După o primă și furtunoasă fază de tensiune la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70, s-a ajuns la un oarecare echilibru între „dreapta” ultraconservatoare minoritară a „tradiționaliștilor” sau „integriștilor” și „stânga” reformatoare extrem de diversificată a „progresiștilor” sau „liberalilor”, care doresc o mai accentuată democratizare internă și o mai profundă implicare socială a Bisericii. Între acești doi poli, Vaticanul a făcut și face în continuare eforturi în direcția menținerii unei dificile poziții „centriste”, în contextul unor insolubile și crescânde tensiuni între universal-uman și local, între unitate și diversitate, între centralism și autonomie, între autoritate și libertate. Teologii s-au divizat ei înșiși grupându-se în jurul a două reviste: *Concilium*, liberală (H. Küng, E. Schillebeeckx etc.) și *Communio*, tradițională. Aceasta din urmă era susținută de H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, care, alarmați de zelul modernist excesiv al „liberalilor” și traumatizați de șocul revoltelor studențești pariziene din 1968, dar și de valul de contestații interne legate de criza celibatului și a moralei sexuale, s-au transformat din reformatori, cum au fost la Conciliu, în conservatori. Treptat, prin promovarea lor ierarhică, acest grup centrist-conservator își va impune orientarea asupra politicii oficiale a Vaticanului după 1978.

Încă înainte de aceasta, în fața revizionismului dogmelor papale întreprins de teologul liberal Hans Küng (n. 1928), papa Paul VI (1963-1978) a aprobat în iulie 1973 publicarea faimoasei declarații *Mysterium Ecclesiae* „asupra doctrinei catolice

² A se vedea analiza și evaluarea lor ortodoxă în teza de doctorat a pr. prof. Dumitru Popescu, „Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană”, *O*, București, 24 (1972), nr. 3, p. 325-458 și extras.

³ Pentru detalii a se vedea studiul meu „Conciliul Vatican II, reforma Bisericii și dilemele epocii postconciliare. Reflecțiile unui teolog ortodox”, în *Perspective asupra Conciliului Vatican II*, ed. R. Lazu – A. Tat, Editura Galaxia Gutenberg, Tg Lăpuș, 2004, p. 61-83.

privitoare la Biserică pentru a o proteja împotriva erorilor actuale” (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/). Documentul elaborat de aceeași Congregație pentru Doctrina Credenței – noul nume al fostului „Sfânt Oficiu al Inchiziției” – reafirma tranșant nu deschiderile, ci infrastructura ecleziologică papală preconciiliară menținută în documentele Conciliului. În fața „erorilor contemporane”, declarația afirma – în cuvintele comentariului făcut în epocă de episcopul-vicar Antonie Plămădeală⁴ – „că singura Biserică adevărată este cea romano-catolică; că singurele interpretări valabile în materie dogmatică sunt cele ale magisteriului romano-catolic; că papa este infailibil; că el are primatul de jurisdicție asupra întregii Biserici și că unitatea Bisericii nu se va putea realiza decât prin întoarcerea «fraților separați» la romano-catolicism. Teze clasice preconciiliare. Impresia de deschidere cu care începe fiecare capitol e contrară de concludență care închid această Biserică în propria carapace de autosuficiență pe care fusesem tentați s-o credem depășită”⁵. „Simptom de contrareformă” internă în romano-catolicism, declarația *Mysterium Ecclesiae* „interesează și celelalte Biserici, în măsura în care poate afecta dialogul ecumenic”. „Climatul ecumenic care se instaura – continua episcopul Antonie în 1974 – este acum grav afectat. Bisericile se întâlnesc încă o dată cu o Romă care se întoarce când vrea la teze vechi, de pe vremea când ecumenismul nu se născuse încă. Ortodocșii, vechii-catolici și protestanții au reacționat imediat împotriva declarației, dar nu această reacție de moment e lucrul cel mai important. Mai importantă e pierderea încrederii în partenerul romano-catolic, și aceasta poate fi de lungă durată”⁶.

O schimbare în sens pozitiv a apărut a aduce cu sine pontificatul lui Ioan Paul II (1978-2005). Acesta e legat de o serie spectaculoasă de deschideri ecumenice spre toate confesiunile și religiile lumii – a fost primul papă care a predicat într-o biserică luterană (11 decembrie 1983) și într-o sinagogă (13 aprilie 1986), care a invitat liderii tuturor confesiunilor creștine și ai religiilor necreștine la o rugăciune comună pentru pace (Assisi, 27 octombrie 1986), care a vizitat o țară ortodoxă (București, 7-9 mai 1999), care în cadrul vizitei în Fanar pe 30 noiembrie 1979 a declarat deschis dialogul teologic oficial între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă⁷ etc.

⁴ „Hans Küng și declarația «Mysterium Ecclesiae»”, *Ortodoxia* 26 (1974) nr. 1, p. 5-69, reluat în volumul: Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 193-273.

⁵ *Ca toți să fie una*, p. 248.

⁶ *Ibidem*, p. 266.

⁷ La prima sa sesiune plenară (Patmos-Rodos, 1980), Comisia a adoptat un plan, o metodă și o listă de teme propuse pentru prima etapă a dialogului. Scopul dialogului, s-a spus, e „restaurarea comuniunii depline între cele două Biserici, bazată pe unitatea credinței potrivit experienței și tradiției comune a Bisericii primare și exprimate în celebrarea comună a Euharistiei”; metoda e pozitivă, plecând de la elementele comune, care unesc cele două Biserici; primele teme abordate urmau să fie cele legate de Sfintele Taine și relația lor cu credința și structura Bisericii. Pregătite de lucrările preliminare a trei subcomisii, sintetizate de un comitet de coordonare, sesiunile plenare erau planificate să se desfășoare tot la doi ani. Acest ritm n-a fost menținut decât în primii zece ani de existență și activitate ai Comisiei, respectiv între 1980-1990 când au avut loc 6 sesiuni plenare (Patmos-Rodos, 1980; München, 1982;

La aceste gesturi ecumenice cu caracter evident simbolic s-au adăugat intransigența

Creta, 1984; Bari, 1986-1987; Valaamo, 1988 și Freising, 1990) care au condus la adoptarea a trei documente teologice comune, reprezentând tot atâtea importante etape pe calea realizării unei convergențe teologice: *Misterul Bisericii și al Euharistiei în lumina misterului Sfintei Treimi* (München, 1982); *Credință, Taine și unitatea Bisericii* (Bari, 1987); *Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii cu referire deosebită la importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu* (Valaamo, 1988). În februarie 1990, comitetul de coordonare reunit la Moscova a pregătit pentru sesiunea plenară din iunie 1990 de la Freising proiectul de document comun intitulat „Consecințe eczeziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: conciliaritate și autoritate în Biserică”. El nu avea să fie discutat decât în septembrie 2006 la sesiunea de la Belgrad, întrucât precipitarea evenimentelor legate de reorganizarea Bisericilor unite din Ucraina și România odată cu prăbușirea comunismului între anii 1985-1989 a impus din 1990 încoace uniatisul drept temă unică a dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Lucrul a fost cerut încă de cea de-a III-a Conferință Presinodală Panortodoxă (Chambézy, 1986), precum și, cu insistență, de reuniunea tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe, care la adunarea din Fanar (1992) a protestat împotriva prozelitismului catolic relansat și a resuscitării uniatisului. În aceste condiții, sesiunile a VI-a și a VII-a ale Comisiei au condus la adoptarea a două documente comune privitoare la uniatis: declarația de la Freising (1990), și documentul de la Balamand (1993): *Uniatisul ca metodă de unire în trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni*. Reactivarea Bisericilor unite cu Roma în Estul Europei a reprezentat o experiență traumatică pentru Bisericile Ortodoxe ieșite și ele din comunism, care au perceput-o ca relansarea unei noi versiuni a uniatisului istoric. Datorită discrepanței dintre declarațiile și acțiunile Vaticanului, dialogul iubirii între Bisericile Ortodoxe și Romano-Catolică a înghețat, iar cel teologic – al Adevărului – a intrat într-un grav impas. Din acest impas s-a putut ieși la Balamand (1993), unde s-a reușit adoptarea controversatului document comun cu titlul menționat mai sus) numai prin distincția între „uniatis” – respins ca „metodă” de unire specifică trecutului dar inacceptabilă azi – și realitatea Bisericilor unite actuale, asumată și oficializată de Vatican și recunoscută aici de ortodocși doar „ca parte a comuniunii catolice”. Uniatisului era respins în documentul de la Balamand ca metodă și model de unire inacceptabil pe baza unei recunoașteri reciproce a Bisericilor Catolice și Ortodoxe drept „Biserici surori” posedând ambele în mod egal mijloacele mântuitoare (§ 12 și 14). Dezbaterile din cadrul celei de-a VIII-a Sesiuni plenare a Comisiei desfășurate între 9-19 iulie 2000 la Baltimore (programată inițial pentru 1999, dar amânată pentru 2000 din cauza războiului din Iugoslavia) a confirmat încă o dată impasul dialogului teologic ortodox-catolic (cf. referatul meu „Dialogul teologic ortodox-catolic 1986-2000 la răsruce: care eczeziologie? Status quaestionis. Referat Baltimore iulie 2000”, în: *Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania în onoare*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 61-79 și „Uniatisul – impas eczeziologic. Pe marginea celei de-a VIII-a Sesiuni plenare a Comisiei internaționale mixte pentru dialog teologic între Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, Baltimore, 9-19 iulie 2000”, *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 251-252, 1 august 2000, p. 1-3). Ea poate fi ușor constatată și de un simplu bilanț statistic: între 1991-2000 au avut loc abia două sesiuni plenare în loc de cinci preconizate, s-a adoptat un singur document comun – cel de la Balamand (1993) – și s-a abordat o singură temă: uniatisul și implicațiile lui. Impasul actual al dialogului ortodox-catolic – deși în septembrie 2006 la Belgrad s-a reușit o fragilă reînnoadă a firului rupt în 1990 prin revenirea la vechea agendă de lucru a dialogului (a se vedea discuția mea din „Raport cu privire la lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Belgrad, 18-25 septembrie 2006”, *ST*, seria III-a, an II, 2006, nr. 3, p. 153-168.) – se situează într-un context care atestă semnele îngrijorătoare ale unei tot mai evidente și riscante reconfesionalizări a vieții religioase pe plan mondial, în care răcirii entuziasmului ecumenic din anii '60-'70 (s-a vorbit de „iarna ecumenică” a sfârșitului secolului XX) îi corespunde ascensiunea primejdioasă a conservatorismelor, fundamentalismelor și închiderilor religiilor, bisericilor și confesiunilor în propria lor carapace ca reacție la secularizarea și relativismul etic și religios al societăților postmoderne din noua eră a globalizării.

în fața comunismului în declin, un pelerinaj mondial perpetuu, un angajament ferm pentru demnitatea și drepturile omului pe scena politică internațională. Toate aceste remarcabile deschideri înspre exterior nu au fost însă dublate de un efort similar în interiorul Bisericii, unde a promovat o politică centralizatoare, tradiționalistă și conservatoare. Principalul instrument de care s-a folosit în acest sens a fost Congregația pentru Doctrina Credenței, în fruntea căreia a numit în 1981 ca prefect pe fostul profesor de dogmatică (1955–1977) și apoi arhiepiscopul de München-Freising și cardinalul (1977-1982) Joseph Ratzinger, care a devenit cel mai apropiat colaborator și prieten. Mult mai puțin mediatizate, dar elocvente, sunt intervențiile de autoritate ale lui Ioan-Paul II / Joseph Ratzinger (lista și textul principalelor documentele ale congregeției pot fi accesate pe site-ul oficial www.vatican.va), cum au fost:

- suspendarea în 1979 a lui Hans Küng și atenționarea unei serii de profesori „liberali” (L. Boff, 1985; E. Schillebeeckx, 1986; J. Dupuis, 2001etc);
- condamnarea așa-numitei „teologii” latino-americane „a eliberării” (1984 și 1986);
- excomunicarea „integriștilor” tridentini ultraconservatori din jurul arhiepiscopului Lefebvre (1988);
- promulgarea unor noi Coduri de drept canonic (latin, 1983, și oriental, 1990) extrem de stricte și conservatoare;
- impunerea unui jurământ de fidelitate extrem de elaborat și abuziv tuturor teologilor (*Ad tuendam fidem*, 1998);
- refuzul de a recunoaște un statut eclezial conferințelor episcopale regionale (*Apostolos suos*, 1998).

Toate aceste gesturi relativizau sever deschiderile ecumenice spre Răsăritul ortodox (*Orientalis lumen*, 1995) sau chemarea lansată tuturor creștinilor (*Ut unum sint*, 1995) de a reflecta împreună asupra găsirii unor noi *moduri de exercițiu* ale primatului papal – nu asupra naturii și funcției lui, dogmatizate în 1870 și 1964 – adaptate atât necesităților societății actuale, cât și realizării unității creștine.

În linia receptării Conciliului Vatican II, sinodul episcopal extraordinar (alcătuit din episcopi romano-catolici numiți și care are doar funcție consultativă de *consilium pontificis*, nu deliberativă de adevărat *concilium*) întrunit la Roma în decembrie 1985 cu ocazia aniversării a două decenii de la încheierea lucrărilor conciliului, a proclamat drept idee centrală și fundamentală a tuturor documentelor sale „ecleziologia comuniunii”. Ce anume înseamnă „comuniunea” pentru Vatican avea să o precizeze cardinalul Joseph Ratzinger în extraordinar de importantul document al Congregației pentru Doctrina Credenței publicat cu aprobarea papei Ioan-Paul II pe 29 mai 1992 sub titlul *Communio notio. Despre unele aspecte ale Bisericii ca o comuniune*. Documentul critică deschis ecleziologia euharistică ortodoxă (N. Afanasiev) prezentată ca viziune ecleziologică unilaterală care, accentuând Bisericile locale ca subiecte complete în ele însele, ar transforma Biserica universală într-o „sumă și federație de Biserici particulare” rezultată „de

jos” în sus prin recunoașterea lor reciprocă (8; 11). Viziunea catolică e însă aceea că Biserica universală „precedă ontologic și temporal” Bisericile particulare „care se nasc în ea și din ea, și-și au eclezialitatea în ea și din ea” (9). Concret, aceasta înseamnă că prin botez credincioșii, iar prin hirotonie episcopii intră mai întâi într-o Biserică una și universală a lui Hristos, respectiv într-un colegiu episcopal universal, care au ambele drept cap văzut și principiu vizibil pe episcopul Romei ca succesor al lui Petru (episcopatul e un colegiu *cum et sub Petro*). Orice Euharistie validă fiind celebrată în unire cu papa și cu episcopul locului, primatul petrin ar fi implicat în însăși structura euharistică a Bisericii. Papalitatea ar ține deci nu de structura canonică, ecleziastică, a comuniunii Bisericilor, ci de însăși natura ei ecleziologică, de misterul ei euharistic. Avem de acum de a face – acesta e noutatea teologică considerabilă a documentului – cu un fel de papalitate euharistică, prezentă din interior în toate Bisericile locale ca un principiu constitutiv, ceea ce face ca absența comuniunii cu papa să afecteze Bisericile particulare (ortodoxe) sau comunitățile eclesiale (protestante) de o rană (*vulnus*) în însăși constituția lor (17).

Prin două documente și un act de canonizare din anul 2000, papa Ioan-Paul II și cardinalul Joseph Ratzinger arătau limpede că această linie conservatoare e poziția oficială a Vaticanului⁸. Pe 3 septembrie avea loc beatificarea în comun a papilor care au prezidat cele două Concilii de la Vatican, nu doar a bunului Ioan XXIII (1958–1963), dar și a impulsivului și controversatului Pius IX (1846–1878). Mesajul subînțeles era limpede: receptarea Conciliului Vatican II nu dispensează de cea a Conciliului Vatican I, cele două trebuind luate la pachet, Vatican I fiind norma de interpretare pentru Vatican II. Pe 9 iunie – cu o lună înainte de cea de-a VIII-a sesiune a dialogului teologic ortodox-catolic de la Baltimore – Ioan-Paul II aproba o *Notă* a Congregației prezidate de cardinalul Ratzinger *cu privire la sensul expresiei „Biserici-surori”*. Deși e folosită oficial de Conciliul Vatican II (*Unitatis Redintegratio* 14), de papa Paul VI (1967), de Ioan-Paul II (1985, 1991, 1995, 1999), utilizarea ei trebuie făcută într-un sens riguros, plecând de la unicitatea și universalitatea Bisericii lui Hristos. Ca atare, Biserici-surori sunt doar Bisericile particulare (locale) între ele, a căror mamă e Biserica una a lui Hristos care subzistă în Biserica Romano-Catolică; prin urmare, spre deosebire de Biserica particulară a Romei, Biserica Catolică nu poate fi soră a unei Biserici particulare sau grup de Biserici. Sensul acestei precizări se lămurește pe fundalul faimoasei declarații de pe 6 august 2000 a aceleiași Congregații intitulate *Dominus Iesus* și tratând „despre unicitatea și universalitatea mântuitoare ale lui Hristos și ale Bisericii Lui”. Paragrafele 16–17 despre „unicitatea și universalitatea Bisericii” – care a produs un imens scandal ecumenic – repetă celebra învățătură conciliară din *Lumen gentium* 8, potrivit căreia Biserica unică a lui Hristos „subzistă în” Biserica Romano-Catolică fără a exclude existența unor „elemente de adevăr și sfințire” în afara acesteia. Nota

⁸ Cf. articolul meu „Vaticana. Declarația *Dominus Iesus* și semnificația ei antiecumenică”, *Renașterea*, Cluj-Napoca, nr. 10, octombrie 2000, p. 8-9.

56 precizează însă fără echivoc – în cuvintele și în sensul aceleiași constituții conciliare *Lumen gentium* – că expresia „subzistă în” „nu înseamnă că unica Biserică a lui Hristos ar putea exista și în Biserici și comunități ecleziale necatolice”, în care există doar „elemente de Biserică derivate din Biserica Catolică și conducând spre ea”. Cu nuanțe însă: în timp ce în virtutea episcopatului și Euharistiei lor valide, Bisericile Ortodoxe ieșite din comuniune cu Roma sunt încă „Biserici particulare” adevărate, comunitățile protestante ieșite din Reformă, care n-au mai păstrat episcopatul valid și substanța integrală a Euharistiei, sunt doar „comunități ecleziale”, chiar și aici însă prezența Botezului asigură totuși o comuniune imperfectă cu Biserica Catolică.

Alegerea pe 19 aprilie 2005 a cardinalului prefect Joseph Ratzinger în vârstă de 78 de ani ca papa Benedict XVI – dorință testamentară expresă a lui Ioan-Paul II, pe cât se pare – a marcat triumful acestei orientări ecleziologice și teologice stricte acum la chiar vârful Bisericii Romano-Catolice. Tradiționalismul catolic al noului papă – al nouălea papă german – a devenit evident încă de la primele sale gesturi, începând cu situarea, prin alegerea numelui, în descendența papei Benedict XV (1914–1922) și reciclarea unor piese din vestimentația pontificală abandonate de ultimii papi și continuând cu nostalgica acordare din nou a permisiunii celebrării vechii misse latine tridentine. Noul papă și-a plasat de altfel pontificatul sub semnul luptei împotriva dictaturii relativismului prin revenirea la rațiune, autoritate și tradiție. Declarațiile sale tranșante – ca aceea despre islam din faimosul discurs de la Regensburg de pe 12 septembrie 2006 – au inflammat deja opinia publică mondială. Iar faptul că și-a consacrat prima enciclică temei iubirii lui Dumnezeu și iubirii creștine (*Deus est caritas*, 25 decembrie 2005), iar la sfârșitul lui noiembrie și începutul lui decembrie a făcut o vizită în Turcia islamică și patriarhului ecumenic Bartolomeu I nu atenuează, ci, din contră, amplifică rezonanța gesturilor sale conservatoare.

Abandonarea în ediția pe 2006, apărută la 1 martie, a lui *Annuarium Pontificium* a celui de-al cincilea din cele nouă titluri oficiale ale papei – cel de „patriarh al Occidentului”⁹ – a stârnit pe drept cuvânt – în ciuda „clarificării” ecumenice a Consiliului pontifical pentru unitate prezidat de cardinalul Kasper – proteste și neliniști din partea Bisericilor Ortodoxe¹⁰ (a se vedea declarația Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice; www.ec-patr.org). Încă din iunie 2000, în Nota privitoare la expresia „Biserici-surori” (§ 3), cardinalul Ratzinger ținea să precizeze: „În literatura creștină această expresie începe să fie folosită în Răsărit atunci când din secolul V începe să câștige teren ideea «pentarhiei», potrivit căreia în fruntea

⁹ Cele nouă titluri sunt: episcop al Romei; vicar al lui Iisus Hristos; succesor al lui Petru; pontif suprem al Bisericii universale; patriarh al Occidentului; primat al Italiei; arhiepiscop și mitropolit al Bisericii Romei; suveran al statului Vatican; și slujitor al slujitorilor lui Dumnezeu.

¹⁰ Cf. articolul meu „Papa renunță la titlul de patriarh al Occidentului. Semnificațiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani”, *Renașterea*, Cluj-Napoca, nr. 10, octombrie 2006.

Bisericii stau cinci patriarhi, iar Biserica Romei are primul loc între aceste Biserici-surori patriarhale. În această privință trebuie observat că nici un pontif roman n-a recunoscut vreodată această echivalare a scaunelor, nici n-a acceptat ca Bisericii Romei să i se dea numai un primat de onoare. Mai trebuie subliniat și că această structură patriarhală tipică pentru Răsărit nu s-a dezvoltat niciodată în Occident.” În martie 2006 – cu șase luni înainte de cea de-a IX-a sesiune plenară a Comisiei mixte de dialog teologic ortodox-catolic de la Belgrad care a discutat, fără să finalizeze însă, un document pe tema „sinodalitate și autoritate în Biserică” – cardinalul Ratzinger, devenit între timp papa Benedict XVI, renunța – fără explicații de data asta – la titlul, socotit devenit virtual, de „patriarh al Occidentului”. Semnificația acestui gest simbolic este însă transparentă: Benedict XVI vrea să blocheze anticipat reinterpretarea plauzibilă a primatului universal în contextul unei comuniuni interpatriarhale, proprie primului mileniu creștin, reafirmând în schimb viziunea monarhică despre primat proprie mileniului al doilea, cu toate că ea a condus atât la schisma din 1054 dintre Răsăritul și Occidentul creștin accentuată de conciliile pseudo-unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1439) și de diversele uniatisme, cât și la fracturarea Occidentului creștin în secolul XVI ca urmare a Reformei devenită protestantism.

Aceeași strategie de poziționare anticipată poate fi detectată și în spatele celui mai recent document al Congregației pentru Doctrina Credenței a Vaticanului, primul din noul pontificat al lui Benedict XVI. Cu două luni înainte de a III-a Adunare Ecumenică a Bisericilor Europene de la Sibiu din 4-9 septembrie și cu trei luni înainte de a X-a sesiune plenară a Comisiei de dialog teologic ortodox-catolic de la Ravenna din 8-15 octombrie, Vaticanul vine cu o nouă serie de reafirmări exclusiviste ale statutului său ecleziologic sub forma unor răspunsuri la cinci întrebări privitoare la doctrina catolică despre Biserică. Documentul se vrea o clarificare de uz intern menită să elimine o serie de interpretări eronate ale ecleziologiei Conciliului Vatican II răspândite în teologia catolică, și să precizeze sensul exact al unor afirmații disputate de documentele conciliare. Așa cum arată „Articolul comentariu” al Declarației postat și el pe site-ul www.vatican.va, documentul vizează interpretările supralicite, selective și contraproductive ale semnificației generale a conciliului și a doctrinei sale ecleziologice; acestea îl consideră exagerat drept o „cotitură copernicană”, îi dau „lecturi parțiale și unilaterale” și care se „contrapun” unele elemente altora, exagerându-le sau diminuându-le semnificația. De aceea declarația – care în sine nu spune absolut nimic nou, ci este practic o reformulare mai tehnică a paragrafelor 16–17 din declarația *Dominus Jesus* din 2000 – poate fi ușor concentrată în câteva teze:

1. Conciliul Vatican II n-a schimbat, ci doar a explicat și aprofundat doctrina catolică anterioară „clasică” despre Biserică. Accentul decisiv deci este pus pe continuitate, nu discontinuitate.

2. Controversata expresie din *Lumen gentium* 8, 2, potrivit căreia „Biserica lui Hristos *subzistă* în Biserica Catolică” are un sens exclusiv, nu inclusiv. Aceasta e

afirmația cea mai dură și care a generat proteste (deși ea există ca atare și în *Dominus Jesus*). Biserica Catolică își reafirmă convingerea că ea este Biserica una voită și întemeiată de Hristos, că are subiect unic – pentru că nu pot exista mai multe Biserici – și subzistă deplin doar în Biserica Catolică.

3. Explicația faptului pentru care *Lumen gentium* a preferat expresia „subzistă în” în locul lui „este” e aceea că prin aceasta Conciliul a vrut să afirme simultan două lucruri paradoxale: atât „identitatea deplină între Biserica lui Hristos și Biserica Catolică”, cât și o largă recunoaștere în afara ei a multor elemente de sfințire și de adevăr, deci cu valoare mântuitoare și de care Hristos se servește ca instrumente de mântuire; ele derivă însă din plenitudinea lor în Biserica Catolică și trimit spre aceasta și spre unitatea ei.

4. Bisericile răsăritene separate de Roma – nu doar cele ortodoxe bizantine chalcedoniene, ci și cele nechalcedoniene – merită numele de „Biserici particulare” sau „locale” adevărate și, ca atare, sunt „surori” ale Bisericilor particulare catolice, pentru că au menținut structura ierarhică și sacramental-euharistică, precum și succesiunea apostolică. Cu toate acestea, absența comuniunii cu succesorul lui Petru (considerată pe urmele lui *Communio innotio* „principiu constitutiv interior” al oricărei Biserici locale depline) le face să sufere de o carență sau deficit (*defectus*) de „plenitudine a catolicității” (*Unitatis redintegratio* 4) care există doar în interiorul unui episcopat guvernat de succesorul lui Petru.

5. La protestanți, care n-au menținut succesiunea apostolică în Taina Preoției și nici integralitatea misterului euharistic, acest deficit se transformă într-o rană (*vulnus*) cronică, iar aceasta face ca potrivit standardelor dogmaticii romano-catolice, să nu poată fi numite „Biserici” în sens propriu, ci doar „comunități ecleziale”. Ceea ce însă, conform doctrinei aceluiași Conciliu, nu privează aceste comunități, chiar și așa deficitare, de un caracter „eclezial” și de exercitarea unui rol „mântuitor” real față de credincioșii lor, protestanți în speță de toate denominațiunile. Prin botez însă și aceștia sunt în comuniune cu Biserica Catolică și implicit cu Biserica una a lui Hristos.

Noutatea *Răspunsurilor* nu este așadar una de conținut – toate aceste afirmații sunt prezente în documentele conciliare adoptate pe 21 noiembrie 1964 –, ci mai degrabă una de stil, de context și de strategie. Benedict XVI ține să reamintească în primul rând catolicilor – și implicit necatolicilor – că trebuie să citească Conciliul Vatican II prin prisma continuității și fidelității cu tradiția catolică a mileniului al doilea, care nu e de depășit sau de relativizat. Accentul oficial în receptarea Conciliului Vatican II s-a mutat decis de pe schimbare pe conservare, de pe discontinuitate pe continuitate. Cu alte cuvinte, Conciliul Vatican II se interpretează în lumina Conciliului Vatican I, nu invers, cum s-a crezut chiar și în largi segmente din lumea catolică până acum.

În aceste condiții în ce privește perspectivele relațiilor ecumenice cu Ortodoxia, este clar că Vaticanul nu are în vedere în ipoteza unei uniri cu Biserica Ortodoxă (scopul declarat al dialogului teologic bilateral) alt model decât cel hibrid al așa-

zisului „greco-catolicism”, Bisericile Ortodoxe având doar perspectiva de a deveni un nou gen de Biserici „unite”. În această eventualitate pur ipotetică, Bisericii Ortodoxe care ar accepta unirea cu Biserica Romano-Catolică în structura ei actuală ar urma să li se aplice noul codice de drept canonic „oriental” al Vaticanului: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgat „motu proprio” pe 25 octombrie 1990 de papa Ioan Paul II. Mixând “sui generis” ecleziologia și dreptul canonic latin cu cele ortodoxe, noul codice a promovat Bisericile greco-catolice existente de la rangul de simple „rituri” la cel de „Ecclesiae sui juris”, construindu-le o identitate ecleziologică și canonică proprie. Prin aceasta Vaticanul și-a instituționalizat propriul „Orient” (creat de-a lungul timpului prin diferitele uniatisme și unionisme din trecut) oferind totodată versiunea oficială a ceea ce înțelege să fie Biserica Romano-Catolică actuală, diversificată intern de sus în jos ca o „comuniune de Biserici” de tradiții diferite unite în jurul papei.

Roma nu este așadar deloc dispusă să asume provocarea internă pe care ar reprezenta-o pentru ea însăși acceptarea, fie și numai în raport cu ortodoxii, a unui primat în sensul modelului oferit de Sinoadele Ecumenice din mileniul întâi, pe care Bisericile Ortodoxe îl pun drept condiție de unire ca singurul acceptabil (în eventualitatea clarificării în dialogul teologic bilateral a tuturor articolelor de credință aflate în dispută de secole). Ironia providenței face ca în 1967 și 1969 profesorul de dogmatică Joseph Ratzinger să fi propus explicit patriarhalizarea internă a Bisericii Romano-Catolice și limitarea, pentru Bisericile Ortodoxe, a exercițiului primatului roman doar la exigențele mileniului întâi. Devenit cardinal-prefect și acum papă, profesorul reformatorel de la Conciliu, deschis mileniului întâi, s-a transformat însă într-un apologet inflexibil al mileniului al doilea latin, refuzându-și propriul său titlu patriarhal și reafirmând, în termeni scandaluși ecumenici, exclusivismul ecleziologic romano-catolic. Mesajul pentru ecumenism și dialog este unul transparent: chiar și în mileniul al treilea, Roma oficială nu va renunța la mileniul al doilea, în ciuda faptului că el a generat deja două schisme ale lumii creștine. În ciuda deschiderilor notabile și sincere făcute de unii teologi sau grupuri din sânul Bisericii Romano-Catolice, structura ecleziologică a Bisericii Romano-Catolice continuă să rămână neclintită cea papală monarhică a celui de-al doilea mileniu creștin, dogmatizată brutal de Conciliul Vatican I (neterminat din pricina izbucnirii în 1870 a războiului franco-german) și reafirmată cu nuanțe și deschideri de contradictoriul Conciliu Vatican II (despre care s-a spus că, la rândul său, a rămas neterminat și ar cere de aceea pentru o înnoire reală a Bisericii Romano-Catolice un Conciliu Vatican III). Sensul profund al ecumenismului catolic este de aceea tot acela al „readucerii”, acum prin dialog și convingere, a tuturor necatolicilor (fie ei Biserici particulare, cum sunt ortodoxii „schismatici” dar cu Euharistie și Preoție valide, fie doar comunități ecleziale, cum sunt protestanții „eretici”, cu Scriptură, dar fără Preoție sacramentală și, ca atare, fără Euharistie validă) la unica Biserică a lui Hristos identică deplin doar cu Biserica Romano-Catolică guvernată de „succesorul lui Petru”, căreia îi aparțin de fapt prin Botez și ,

respectiv, prin Preoție, nu însă și de fapt. Prin restabilirea comuniunii canonice ca papa, cu alte cuvinte prin acceptarea cu supunere religioasă a jurisdicției universale și a magisteriului infailibil „ex cathedra” („ex sese, non ex consensu Ecclesiae”) al episcopului Romei, pontif suprem investit *iure divino* cu „autoritate episcopală absolută și imediată asupra tuturor episcopilor și credincioșilor”, se realizează nu unitatea Bisericii, dată deja în persoana acestuia ca „fundament și cap vizibil” al ei, dar se actualizează universalitatea ei extensivă.

Acestei ecleziologii universaliste și monarhice, Biserica Ortodoxă i-a opus și îi opune ecleziologia sacramentală a unor Biserici locale depline aflate în comuniune prin unitatea credinței ortodoxe, a Tainelor și ordinii canonice, și a căror universalitate rezultă din recunoașterea reciprocă, exprimată liturgic și sinodal, a unor Biserici locale surori egale în interiorul ordinii canonice sinodal-primației stabilite de Sfinții Părinți la Sinoadele Ecumenice pentru ca Biserica să reflecte la toate nivelurile – local, regional și universal – modelul vieții Sfintei Treimi (cf. canonul 34 apostolic).

Conștientă și mândră nu mai puțin, prin însuși numele ei de Ortodoxă, de faptul că e singura care păstrează neschimbată tradiția apostolică și patristică – și că astfel adevărata Biserică una a lui Hristos subzistă prin darul lui Dumnezeu în Ortodoxie –, Biserica Ortodoxă va fi nevoită să-și afirme mai limpede la nivel oficial¹¹ identitatea în spațiul ecumenic : nu Ortodoxia e o deviere de la creștinismul apostolic romano-catolic latin, ci, din contră, prin multitudinea inovațiilor mileniului al doilea, romano-catolicismul e în aceste aspecte cel puțin o abatere inacceptabilă de la tradiția apostolică și patristică ortodoxă ale Bisericii una a lui Hristos.

În 1979, episcopul Antonie Plămădeală își exprima speranța, dezmințită însă, că declarația „*Mysterium Ecclesiae* va rămâne un document de arhivă și o încercare regretată”¹². Din contră, din 1973 încoace declarații similare s-au repetat periodic aproape previzibil. Departe de a fi „o invitație la dialog”, impactul unor atari declarații asupra climatului ecumenic și a dialogului teologic este unul nefast. Duc la ceea ce în 1974 același episcop român numea „pierderea încrederii în partenerul romano-catolic”. Căci, la urma urmei, „cine se va mai antrena într-un dialog cu această Biserică fără teama ca o nouă declarație *Mysterium Ecclesiae* nu va veni să dărâme dintr-odată tot ce se va fi clădit în ani? Și care dintre teologii ortodocși sau protestanți nu se va teme că, într-o zi, Roma îi va spune că, de vreme ce a intrat în dialog cu ea, înseamnă că a recunoscut în ea adevărata Biserică, unica, potrivit cu învățătura acestei Biserici, pentru care ecumenism înseamnă întoarcerea la romano-catolicism?”¹³.

¹¹ Așa cum a făcut de exemplu Biserica Ortodoxă Rusă în remarcabila declarație adoptată de Soborul jubiliar din 14 august 2000 intitulată „Principiile fundamentale ale atitudinii Bisericii Ortodoxe Ruse față de celelalte confesiuni creștine” (www.mospat.ru).

¹² *Ca toți să fie una*, p. 268.

¹³ *Ibidem*, p. 266.

Vatican, July 2007 – Old Answers to New Contexts. The Radiography of Self-defining. On July 12, 2007 the Vatican published a short document, the original in Latin and copies in all major languages, issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith and titled *Responses to Questions Regarding Certain Aspects of the Doctrine on the Church.* (*Responsa ad quaestiones de aliquibus sentiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*). Dated symbolically June 29, the feast of the Holy Apostles Peter and Paul, the document was signed by the Prefect of the Congregation, Cardinal William Levada, and by its secretary Archbishop Angelo Amato, with the explanatory note that "The Supreme Pontiff Benedict XVI, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, ratified and confirmed these Responses, adopted in the Plenary Session of the Congregation, and ordered their publication." This theological document, though concise and technical, has caused an unexpectedly lively series of protests in the entire non-Catholic Christian world, as well as an unusual media storm, whose echoes lasted longer than those of other similar reactions. This is due to the harshness of the categorical ecclesiological statements of this first doctrinal document issued by the new octogenarian pope Benedict XVI (cardinal Joseph Ratzinger born in 1927), who succeeded his charismatic and popular predecessor John Paul II (1978-2005). In brief, the document restates plainly the position of the Roman-Catholic Church in relation to the other non-Catholic Christian Confessions as declared in the documents issued by the Second Council of the Vatican on November 21, 1964: the one Church of Christ subsists only in the Catholic Church, which is identical with it; while the document recognizes the title of the Orthodox Churches and identifies them as "particular or local, sister Churches", Protestant Churches are termed as "ecclesiastical communities" and not "Churches" proper. Within the ecumenical context of the year 2007, i.e. the preparations for the third Ecumenical Assembly of the European Churches (Sibiu, 4-9 September) and for the ninth reunion of the Orthodox and Roman-Catholic Churches in Ravenna (8-15 October) these exclusive ecclesiological declarations sound not only brutal and offensive, but also scandalous.

Premise ale vieții duhovnicești autentice

Prof. Dr. Dimitrios Tselenghidis¹

Înainte de a ne referi în general la premisele vieții duhovnicești, este necesar să distingem din punct de vedere al sensului, ce înțelegem exact atunci când spunem viață duhovnicească. Pentru a ne îndepărta de orice eventuală confuzie terminologică, ar trebui să spunem chiar de la început, că altceva este Duhul Sfânt ca și persoană a Dumnezeirii Treimice, și altceva este Duhul Sfânt ca și energie necreată, naturală a Dumnezeului Treimic. Astfel, când ne referim la viața duhovnicească și sfântă, înțelegem viața Duhului Sfânt, ca și energie comună, necreată și naturală a Dumnezeului Treimic Cel Unul. Exact această viață necreată a lui Dumnezeu Însuși, când devine și propria noastră viață, putem să vorbim cu exactitate de viață duhovnicească în noi. Mai exact, vorbim de părtășia omului de Dumnezeu în chip harismatic. Acest om este și se numește om duhovnicesc, pentru că s-a îmbogățit trupește și sufletește cu Însuși Duhul lui Dumnezeu, adică prin energia Lui naturală necreată. Este omul în care s-a sălășluit Duhul lui Dumnezeu, care s-a unit în chip tainic cu Acesta și lucrează în mod firesc în el, în anumite condiții clare însă, și determinate. La acestea ne vom referi în continuare, în timp ce în paralel vom vorbi amănunțit despre caracterul și identitatea vieții duhovnicești.

¹ N. tr. – Prof. Dr. Dimitrios Tselenghidis, profesor de Teologie Dogmatică și Simbolică în cadrul Secției Teologie a Facultății de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic s-a născut la 14 noiembrie 1949 în localitatea Liparo Pellas, Grecia. În anul 1971 a absolvit Facultatea de Teologie din Tesalonic, al cărei doctor în teologie a devenit în 1984. Studii de master a urmat în domeniul Teologiei Sistemice la Tesalonic (1974-1976) și la München, în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică și Protestantă (1978-1980). În anul 1975 a devenit asistent universitar, în 1984 lector, în 1988 profesor conferențiar, în 1992 profesor suplinitor, iar din 1995 profesor plin în cadrul Secției Teologie a Facultății de Teologie din Tesalonic. Dintre lucrările publicate de teologul grec de-a lungul anilor, amintesc: *Teologia icoanei și importanța ei antropologică*, (teza de doctorat) 1984; *Harul și libertatea potrivit Tradiției patristice a secolului al XIV-lea*, 1987; *Sotereologia lui Luther – Contribuție la studiul teologiei lui Luther din punct de vedere ortodox*, 1991; *Satisfacerea dreptății dumnezeiești potrivit lui Anselm de Canterbury – Abordare teologică din punct de vedere ortodox*, 1995; *Studii iconologice*, 2003; *Teologie ortodoxă și viață*, 2005, etc.

Mulțumesc și pe această cale distinsului teolog grec, pentru faptul de a-mi fi încredințat spre traducere prezentul articol, ca de altfel, și pentru încuviințarea publicării traducerii în limba română în acest volum omagial al *Revistei Teologice* închinat Pr. Prof. Acad. Dr. Mircea Păcurariu, Părintele istoriografiei bisericești moderne la români, cu ocazia împlinirii celor 75 de ani de viață.

Duhul lui Dumnezeu în om îl face pe acesta să se distingă de ceilalți oameni, atât în gânduri și în cuvinte, cât și în faptele și lucrările sale, în timp ce, în rest rămâne asemănător cu ceilalți semeni ai săi.

Viața duhovnicească, ca și viața în comuniune cu Sfânta Treime, este viață necreată și e trăită în chip harismatic numai în spațiul Bisericii Ortodoxe. Nu poate cineva să o localizeze într-o altă religie sau la creștinii eterodocși-eretici. De altfel, aceștia nu vorbesc deloc de participare la viața necreată, în timp ce caracterizează în mod clar harul dumnezeiesc, care oferă această viață, ca fiind creat. Astfel, ne demonstrează ei înșiși, că nu au experiența trăirii personale a energiei dumnezeiești necreate a lui Dumnezeu.

Viața duhovnicească implică anumite premise fundamentale. Aceste premise sunt în principiu sacramentale (tainice). Adică ni se oferă prin Tainele Bisericii. Nu țin deloc de calitatea noastră și se obțin odată cu intrarea noastră în Biserică. Mai precis, imediat cum devenim membri ai Trupului tainic al lui Hristos prin Botez, cum venim la viața în Hristos, primim Sfântul Mir sau Mirungerea. Mirungerea ne oferă în chip harismatic Duhul Domnului nostru, energia necreată și dumnezeiască a Duhului Sfânt, care vine și se sălășluiește în permanență în viața noastră. Din acel moment, omul ca și credincios și element organic al Trupului lui Hristos, al Bisericii, s-a îmbogățit prin această energie necreată și a devenit în chip harismatic și real, om duhovnicesc, deoarece are unul și același Duh cu Hristos. În continuare, el are în sine, pe lângă energia (lucrarea) umană creată și energia (lucrarea) dumnezeiască, nu în chip natural, ci harismatic.

După cum cunoaștem, scopul Întrupării lui Dumnezeu a fost să unească în persoana Cuvântului lui Dumnezeu firea umană în chip ipostatic, pentru ca în continuare, fiecare om să rămână veșnic unit cu Dumnezeu, în mod harismatic, integrându-se astfel în Trupul tainic al lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Și, pentru că, potrivit Revelației dumnezeiești nu există alt nume, în afară de Hristos, „în care să ne mântuim”², este evident și de netăgăduit că nu poate cineva să guste rodul mântuirii, înțeles ca viață duhovnicească, „dacă nu rămâne în viață”³, adică dependent în mod organic de Hristos, prin Biserică. Întemeierea Bisericii de către Hristos, prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime și prin Cincizecimea personală a fiecărui credincios prin Mirul dumnezeiesc, trăită cu intensitate „în toate simțurile” în lumea prezentă, în cadrul Bisericii, certifică în mod existențial și de netăgăduit viața duhovnicească a credincioșilor în toate timpurile și în special în vremea noastră, prin multe și evidente semne. Credincioșii, prin viața lor duhovnicească, adevăresc cuvântul lui Hristos către ucenicii Săi, că: „Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!”⁴. În consecință, când o anume comunitate religioasă nu

² *FAp* 4, 12.

³ *In* 15, 4.

⁴ *In* 14, 17.

are Taine, și nu are Taine, când nu este Biserica, nu poate să ofere această viață duhovnicească, despre care vorbim acum. Și aceasta, deoarece viața duhovnicească nu constituie o realizare a omului, rezultat al posibilităților sale create, ci dar necreat al Dumnezeuului Treimic, care se primește „de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”.

Credinciosul, care are viață duhovnicească activă, își domină toate manifestările vieții sale prin prezența Duhului Domnului său. Pentru că Hristos există și trăiește în noi prin Duhul Său. Hristos devine prin Duhul Său „Cel dintâi întru toate”⁵, numai în membrii activi ai Trupului Său tainic, adică în membrii activi ai Bisericii. Aceasta înseamnă în mod real că, Hristos prin Duhul Său stăpânește asupra gândirii, cuvântului și faptelor acestui credincios. Împărăția lui Dumnezeu, care se identifică cu viața duhovnicească în cea mai desăvârșită manifestare a ei, este cea care domină în spațiul Bisericii toate manifestările credinciosului. În această situație, credinciosul împărătește, stăpânește prin Duhul lui Hristos.

Viața duhovnicească „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu”, ne informează Apostolul Pavel⁶. Aceasta înseamnă, că nu este vizibilă din punct de vedere exterior. Devine însă activă și evidentă în aceia care au receptivitatea corespunzătoare. Adică, au organele simțuale duhovnicești sănătoase, cultivate și curate. Toate acelea, pe care Hristos le-a promis și le-a făcut ucenicilor Săi, continuă și se înfăptuiesc de-a lungul secolelor, și în mod firesc, și în zilele noastre. În mod concret, Hristos le-a spus ucenicilor Săi înainte de Răstignire: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui... Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el”⁷. Și continuă: „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu”⁸.

În acest pasaj devine extrem de evident caracterul triadologic al vieții duhovnicești a credinciosului, care se leagă în mod indisolubil cu descoperirea Dumnezeuului Treimic, care e apropiată și trăită în iubire, prin Hristos în Duhul Sfânt. Exact această stare duhovnicească este Împărăția activă a Dumnezeuului Treimic „în noi”, potrivit experienței în care Mângâietorul, Duhul Sfânt, ne învață toate. Toate, adică, cele care privesc adevărul, care e Hristos ca persoană și ca scop al tuturor realităților lumii văzute și nevăzute. Exact acest Duh al Adevărului ne reamintește toate cele câte le-a propovăduit și le-a descoperit Hristos ucenicilor Săi în timpul celor trei ani de activitate publică a Sa.

Dacă, însă, aceasta este identitatea vieții duhovnicești și acestea sunt premisele ei tainice, care sunt oferite tuturor credincioșilor la fel, imediat după renașterea lor harismatică în Duhul Sfânt, se naște în mod firesc întrebarea: De ce această

⁵ Col 1, 18.

⁶ Col 3,3.

⁷ In 14, 21-23.

⁸ In 14, 26.

Împărăție necreată a lui Dumnezeu „în noi”, acest dar necreat al vieții duhovnicești, de ce nu e sesizabil și experiat de către cei mai mulți dintre credincioșii ortodocși? Există oare și alte premise pentru trăirea perceptibilă a acesteia?

Cu adevărat, există și o altă premisă fundamentală pentru menținerea și descoperirea vieții duhovnicești. Aceasta este consimțirea conștientă, liberă și iubitoare a omului la darul necreat al lui Dumnezeu. Aici este vorba despre conlucrarea umană, care constă în esență numai în acceptarea liberă a ofertei lui Dumnezeu. Constă în „a îndura harul și a nu trăda tezaurul”, cum va spune Sfântul Nicolae Kabasila⁹. Credinciosul trăiește, „pătimeste” această viață duhovnicească, ca și o stare „supra firească după har”, potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁰. Nu o realizează el, și nici nu poate să o dezvolte, pentru că fiind dumnezeiască prin ea însăși este incapabilă de evoluție. Măsura descoperirii ei în mod simplu se leagă indestructibil de dimensiunea relației de iubire a credinciosului cu Cel Care dăruiește această viață necreată.

Și acum am ajuns la cheia duhovnicească a trăirii și descoperirii vieții duhovnicești. În fragmentul Evanghelistului Ioan, la care ne-am referit anterior, Hristos ne face cunoscut, că Se va revela pe Sine și pe Tatăl în Duhul Sfânt, și că se va sălăslui în permanență în cel care Îl iubește în mod real, respectându-i voia, care este aceeași cu voia Tatălui Său.

Deja din cele anterioare este evident, că viața duhovnicească nu funcționează în credincios în mod mecanic-magic. Presupune în orice caz poziționarea liberă și în orice moment iubitoare și existențială a sa față de Dumnezeu Treimic.

Viața duhovnicească se transmite de către purtătorul ei pe frecvențele lui Dumnezeu, care sunt smerenia și iubirea (pr. Paisie), și e asumată de câți sunt receptivi la mesajul lui Dumnezeu.

Primul mesaj axiologic al lui Dumnezeu către noi, cei botezați și mirunși, este să cerem activarea „în noi” a Împărăției Sale. Aceasta este prin excelență dorința Sa plăcută. Aceasta este de altfel și cererea centrală a Rugăciunii Împărătești, să vină Împărăția lui Dumnezeu.

Când credinciosul își fixează privirea sa duhovnicească spre voința lui Dumnezeu și nu spre propria sa voință, fie că vorbește, fie că face orice altceva, în el lucrează Dumnezeu nemijlocit, prin Duhul Său. Atunci are cunoașterea directă a adevărurilor lucrurilor și a situațiilor, fără raționamente deductive. Atunci are loc în chip duhovnicesc și nemijlocit diagnosticarea situațiilor cu simțurile duhovnicești „care au fost curățite și educate”¹¹, funcționând asemenea unui televizor duhovnicesc. Pentru un astfel de credincios nu are importanță dacă vorbește sau tace, ci de ce trăiește în acest mod concret. Ceea ce se caută în continuu cu smerenie de către

⁹ Vezi *Despre viața în Hristos, Cuvântarea I*, PG 150, 501 B.

¹⁰ Vezi *Capete despre iubire* I, 75, PG 90, 1206 C.

¹¹ Vezi *Evr* 5, 14.

acesta, fie într-un fel, fie în altul este să lucreze însuși Dumnezeu prin el, cum vrea Acesta, când vrea, și cât vrea.

Viața duhovnicească intensă îl „trădează” în mod harismatic pe purtătorul ei. Oricât ar vrea cineva să se ascundă din smerenie, îl face cunoscut harul lui Dumnezeu.

Dacă însă cunoaștem prin trăire, că viața duhovnicească autentică îl „trădează” pe purtătorul ei, cu mult mai mult cunoaștem, că viața duhovnicească se trăiește „prin toate simțurile”. Întreaga existență psihosomatică a acestui credincios este plină de o astfel de bucurie, pace și dulceață, până în măduva oaselor și a celei mai profunde dimensiuni a persoanei, care nu se compară pentru nimic cu experiențele corespunzătoare lumești, biologice și sufletești ale omului. Este caracteristic simțământul clar al lărgirii limitelor ontologico-naturale ale minții și ale sufletului sau actualizarea simțămintelor lui duhovnicești, pentru a deveni încăperi ale vieții necreate, ale Împărăției lui Dumnezeu active. Astfel e numit credinciosul în mod harismatic și activ, „încăpere” existențială a Dumnezeului Celui Neîncăput.

Atunci când credinciosul vrea să activeze în el Împărăția lui Dumnezeu, va trebui să-și anuleze încrederea în sine însuși, încrederea în forțele sale proprii, să renunțe la voința sa, astfel încât să nu se conducă după ego-ul său, să nu fie el stăpânul acesteia, să o supună deplin și iubitor voinței Domnului său. Aceasta să o caute și aceasta să dorească să se întâmple întotdeauna. În realitate, numai atunci ajunge să creadă cu adevărat în Dumnezeu, pentru că realmente, doar atunci are încredere absolută în El și dorește ca Acesta să stăpânească în sinea lui peste toate.

Acestea nu devin faptă, când mintea nu învață să fugă nu numai de duhul violenței, ci și de orice dorință personală, adică când nu este statornic orientată și concentrată pe prima poruncă. Această lucrare duhovnicească este deosebit de delicată și aceasta este lucrarea neîntreruptă a rugăciunii minții care se naște „în simțuri”. Dacă mintea omului se abate pentru puțin de la Dumnezeu, nu poate să fie atunci activ în el Duhul lui Dumnezeu.

În ceea ce privește viața duhovnicească, toate pleacă de la gândirea noastră și sunt însoțite de aceasta. Încrederea în sine exacerbată pe care o avem, îl împiedică de multe ori pe Dumnezeu să lucreze.

E o referință generală în Literatura Ascetică a Bisericii noastre, faptul că cel mai mare obstacol în calea prezenței unei vieți active duhovnicești este voința noastră egocentrică. Și noi adesea certificăm literalmente acest adevăr. Precum bine mi-a spus un duhovnic aghiorit, harismatic, că nu dorim să fim stăpâniți de Hristos, ci de voința noastră. Nu vrem să-L primim pe El ca Stăpân al minții, al voinței și al inimilor noastre. Nu dorim să fie El în noi „în toate Întâiul”. De aceea, cu adevărat, nu ni se confirmă de către Dumnezeu în viața noastră câte zicem, că credem și iubim. Vom fi judecați de către Hristos în primul rând noi, pentru că nu am arătat intenția cea bună, astfel încât să încercăm cu adevărat să împlinim în mod conștiincios cuvântul Său și să adeverim în mod existențial credibilitatea Sa, adică, că ni Se va

arăta cu adevărat și va lucra în permanență în noi împreună cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Situația noastră este cu adevărat tragică, deoarece în realitate nu avem dorință puternică după Dumnezeu, și realmente nu ni-L dorim în viața noastră. Pentru că altfel, am fi respectat voința Lui, fiind indiferenți de toate celelalte, chiar și de propria viață.

În cazul de față, singura soluție pe care ar putea-o cineva alege pentru a activa imediat Împărăția lui Dumnezeu „din noi”, este să renunțe la „stăpânirea” pe care o manifestă voința noastră. Două împărății cu doi stăpâni nu pot exista în același timp în noi. Nu poate să fie prezentă și să activeze în noi o astfel de „stăpânire ecumenică”. Când se întâmplă însă să existe, nu e „ecumenică” în mod limpede, ci autentic ecumenistă, adică sincretistă.

Activarea vieții duhovnicești implică în mod cert dezactivarea voinței noastre înseși și „stăpânirii” noastre pe care aceasta o implică. Adică presupune smerirea voinței, care se manifestă prin supunerea voinței noastre voinței lui Dumnezeu, după modelul celor două voințe ale Fiului lui Dumnezeu Întrupat.

Ne începem de cele mai multe ori în mod greșit viața noastră familială și socială, căutând în mod direct sau nemijlocit, cu calm sau agităndu-ne, să construim, chiar și filtrând (în mod diplomatic), împărăția propriei noastre voințe. Și, după cum e firesc, nu reușim. Această stare însă se inversează. Avem amărăciunea, însă experiența folositoare a nereușitei. Smerirea noastră este singurul drum, care conduce la Împărăția lui Dumnezeu „din noi” și voința, smerită din pricina experienței dureroase, va deveni codul necesar (PIN) pentru activarea vieții noastre duhovnicești. Această voință au dobândit-o și cei mai mari păcătoși, pe care îi amintește însuși Hristos, ca și intrați în Împărăția Sa. Pe aceștia cel puțin putem și trebuie să îi imităm. De altfel, pentru aceasta ni-i și face cunoscuți Hristos, pentru a nu ajunge la deznădejde și la renunțarea căutării activării Împărăției Sale „din noi”. Putem face din ceea ce avem nevoie stringentă, generozitate, pentru a valorifica și prezenta viața noastră ca timp de pregustare a viitoarei Împărății veșnice, care nu este în mod simplu apropiată, ci foarte apropiată, este deja în noi. Merită să o activăm, deoarece numai așa vom fi bine plăcuți lui Dumnezeu și numai astfel va fi slăvit Dumnezeu prin noi, pentru că realmente El va lucra prin noi în chip spiritual și a Acestuia este viața duhovnicească în Hristos din noi. Imediat, îndată ce ne vom smeri, căutând doar această Împărăție activă în noi, toate celelalte ale traiului ni le va asigura Hristos, ca dovezi ale încrederii noastre în cuvintele Sale: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate celelalte vi se vor adăuga vouă”¹².

Traducere din limba greacă
Dr. Ștefan Toma

¹² Mt 6, 33.

Prerequisites for Living a Genuine Spiritual Life (Translation from Greek by Dr. Ștefan Toma). This paper explains the concept of spiritual life as it should be understood today. Before referring to the prerequisites of genuine spiritual life, the Greek professor states that spiritual life is sharing divinity in a charismatic way, a communion with the Holy Trinity, a personal experience of the uncreated divine energy. Spiritual life is closely related to the participation in the Sacraments of the Church, existing as experience only in the Orthodox Church. Spiritual life is not a human achievement, but uncreated gift of the Holy Trinity and not an external reality; it is a reality that belongs to the inner dimension of inner life. Presenting certain prerequisites (criteria) of genuine spiritual life, the Greek theologian speaks about conscious, free, and loving consent of man to the uncreated gift of God (the man-God synergy); the participation of man "through all senses" to the mystery of spiritual life; accepting God's will to the prejudice of our own will; the humiliation of our personal will. The conclusion is that the greatest obstacle in our way to an active spiritual life is our own egocentric will.

Biserica cea una și unitatea sa. Considerații din perspectiva Teologiei ortodoxe*

Prof. Dr. Gregorios LARENTZAKIS

Credem întru una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică Biserică
(Πιστεύομεν ἐκ μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν)

Această secțiune din Simbolul de credință de la cel de al II-lea Sinod Ecumenic întrunit la Constantinopol (381) nu doar dă mărturie despre credința noastră în Biserică, ci exprimă, în același timp, caracteristicile sale esențiale. Aceasta este cea mai autentică (*gultigste*) definiție a Bisericii.

Tema acestei contribuții este cu siguranță una dintre cele mai dificile problematice cu care se confruntă ecumenismul, dar și una dintre cele mai importante. Răspunsul care se așteaptă de la mine astăzi, aici, are mai multe părți:

- 1) Care este poziția centrală și concepția despre Biserică a Ortodoxiei ?
- 2) Unde sunt limitele dintre identitatea reală și cea falsă a Bisericii „una, sfântă, catolică (deplină) și apostolică”.
- 3) Ce fel de unitate vrem să realizăm prin toate aceste eforturi ecumenice, pentru a se ajunge într-adevăr la comuniunea deplină a bisericilor?

Pentru a răspunde acestor întrebări, mi se pare important ca noi să definim la fel noțiunile. Altfel, există pericolul să facem confuzii, deși folosim aceleași cuvinte. Multe neînțelegeri s-au ivit în acest fel și au denaturat în probleme insolubile. Acest lucru este valabil, în mod deosebit, pentru noțiunea „biserică” sau *ecclesia*.

Voi încerca să prezint câteva considerații cu privire la întrebările formulate mai sus, din perspectiva teologiei ortodoxe. De la început trebuie să subliniez faptul că toate aspectele pe care le voi prezenta aici nu sunt „o invenție” a Bisericii Ortodoxe privită în sens confesional, ci își au fundamentele și izvoarele în Biserica primară. Convingerea fermă a Bisericii Ortodoxe și a teologiei ortodoxe este aceea că reprezintă și trăiește până astăzi, în continuitate cu începuturile vieții creștine, credința primară păstrată de-a lungul evoluției istorice a Bisericii.

Dacă luăm în considerare aspectul soteriologic, nu este ușor să stabilim cu exactitate cine ar trebui exclus de la mântuire pe baza concepției sale religioase! Cine poate decide aceasta în mod definitiv? Dacă problema este tratată din punct de

vedere al dreptului canonic atunci se pot oferi răspunsuri și concluzii clare. Dar poate fi aplicat în mod absolut acest criteriu? Oare se poate face uz de acrivie fără excepții? Poate fi viața umană, sau chiar cea religioasă, definită cu exactitate și concepută juridic sau reglementată cu o asemenea precizie, încât să se poată pronunța *anathema*, excomunicarea, care în cele din urmă înseamnă excluderea din comunitatea de mântuire sau chiar de la mântuirea însăși? Ce înseamnă *oikonomia*¹ și cum se aplică?² Cu siguranță, doar în cadrul Bisericii și prin Biserică. Nu este oare întrebarea despre adevărata Biserică problema centrală a prezentării de față?

Una dintre întrebările dificile se referă la criteriul adevăratei eclesialități și la ceea ce înțelegem prin Biserică, întrucât există multe concepții divergente despre Biserică. Din perspectivă ortodoxă, trebuie spus că Ecclesiologia nu poate fi înțeleasă fără Triadologie, Hristologie, Pnevmatologie și, firește, fără Soteriologie. Toate aceste teme teologice sunt interrelaționate perihoretic și nu pot fi tratate izolat una de alta.

Taina Bisericii³

Potrivit concepției ortodoxe, trebuie luat în considerare faptul că o definiție exactă și exhaustivă care să exprime chiar ființa Bisericii⁴, nu este posibilă⁵. Părinții bisericești n-au făcut o asemenea încercare și majoritatea teologilor ortodocși le urmează exemplul, abținându-se de la oferirea unei definiții, întrucât Biserica nu este, în nici un caz, o organizație care poate fi definită doar la nivel social, ca o „asociație” cu statute practice. Nu poate fi identificată nici cu administrația sau oficialitățile bisericești. Biserica are nevoie de organizarea sa, și nu poate exista fără cei ce îndeplinesc slujiri precise, dar este mai mult decât atât. Este o *taină*. Are dimensiunea sa orizontală, dar nu poate exista fără dimensiunea sa verticală; altfel nu ar fi Biserica adevărată a lui Hristos, adică, Biserica lui Dumnezeu Cel Unul în

* Traducere a studiului: *Die eine Kirche und ihre Einheit Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie* (tr. în lb. eng.: *The One Church and Its Unity. Some Consideration from the Viewpoint of Orthodox Theology*) pe care domnul profesor Grigorios Larentzakis l-a prezentat la Wittenberg, în luna iunie, 2004, în cadrul dialogului teologic dintre Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuvenberg din anul 1973) și Conferința Bisericilor Europene, la care a avut privilegiul să participe, în calitate de membru al acestei comisii de dialog, și semnatarul acestor rânduri (n.tr.).

¹ Cf. Meliton, Mitropolit de Heliopolis (apoi de Calcedon), *Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche*, în *Orthodoxie und zweites Vatikanum*, ed. Frantz Hummer, Vienna Freiburg Basel, 1966, p. 107.

² Cf. Damaskinos Papandreou, *Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit*, în *Una Sancta* (1989), nr. 44, p. 117.

³ Cf. Gregorios Larentzakis, *Im Mysterium leben. Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen*, în *Orthodoxes Forum* 2 (1988), 5 sq.

⁴ Cf. John (Zizioulas) of Pergamon, *Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology*, în *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*, ed. Thomas F. Best. Geneva, WCC Publications, 1990, p. 209-215.

⁵ Cf. Ioannis Karmiris, *Orthodox Ekklisiologia*, Athens, 1973, p. 18.

Treime (*des Dreieinigen Gottes, Triune God*). Originea, sursa, temelia, arhetipul și exemplul (*Urbild und Vorbild*), precum și puterea ei provin chiar de la Dumnezeu Cel Unul în Treime. Și, într-adevăr, există un vechi concept cu privire la Biserica duhovnicească (*pneyvmatike Ekklesia*⁶) despre care, Biserica primară și Sfinții Părinți au dat adesea mărturie. Dogmatistul ortodox Ioannis Karmiris susține aceasta cu mai multe referințe scripturistice și patristice și afirmă că originea Bisericii se află în eterna înțelepciune și hotărâre a lui Dumnezeu, așa cum în decizia eternă a lui Dumnezeu își are originea crearea lumii și mântuirea ei prin Iisus Hristos⁷. Georgios Galitis formulează astfel: „Din această taină înțelegem că nu există o definiție satisfăcătoare pentru Biserică, cel puțin nu în înțelegerea ortodoxă a credinței. Nici Noul Testament nu definește ființa Bisericii, ci vorbește despre ea în imagini și misterii”⁸. Sfântul Ioan Hrisostom accentuează insistent faptul că noi descriem Biserica folosind imagini, considerând cuvântul în sens metaforic: *Hos en eikoni ten Ekklesian ypographontes, metaphorikos chromenoi ton logon*⁹. Este util să fie menționat faptul că la Conciliul II Vatican au avut loc discuții intense în legătură cu textul provizoriu *Despre Biserică* și că primul capitol propus, cu titlul *Ființa Bisericii în controversă* a fost înlocuit cu un capitol despre *Taina Bisericii*¹⁰.

Firește că Biserica are nevoie de structurile sale de organizare, de limitele sale canonice, atât la nivel de eparhie, cât la cel al unităților bisericești mai mari, bisericile autonome și autocefale, respectându-și reciproc jurisdicțiile lor, fiind excluse ingerințele arbitrare în treburile altei biserici. Toate acestea nu contrazic faptul că Biserica este un organism viu, ce nu trebuie înțeles ca ceva static, ci dinamic, o *koinonia* vie și crescândă.

Limitele Bisericii¹¹

Care este poziția ortodoxă față de această chestiune? Nu este una uniformă, mulți identifică Biserica cea „una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică” cu Biserica Ortodoxă, în timp ce alte formulări prezintă Biserica Ortodoxă ca succesoarea, din punct de vedere al identității și continuității, Bisericii primare, adică a Bisericii „una, sfântă, catolică (deplină) și apostolică”.

De exemplu, mitropolitul Damaskinos Papandreou consideră soluționarea problemei eclesiologice ca fiind o condiție importantă pentru succesul ecumenic și

⁶ A se vedea Clement al Romei, *Epist.* 2 XIV, 2, ed. F.X. Funk, Tübingen 1901, 202; cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul* I, VI, 27, 2, SC 70, 160; *Stromata* 6, 13, 106, 3 GCS 52, p. 485.

⁷ Cf. Ioannis Karmiris, *Orthodox Ekklesiologia*, op. cit., 19 sq.; cf. *Ef* 3, 9, 11; *II Tim* 1, 9; Sfântul Ioan Damaschin, *In. Ephes.* 3, PG 95, 836.

⁸ Georg Galitis, *Eingliederung in die Kirche nach dem Neuen Testament*, în *Taufe und Firmung*, ed. Ernst Chr. Sutner, Regensburg 1971, p. 9.

⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Psalm*, 44, 10, PG 55, 199.

¹⁰ Grigorios Larentzakis, *Im Mysterium leben*, op. cit., 8 sq.

¹¹ Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, în *Ökumenische Rundschau* (1972), No 21, 316 sq.

realizarea comuniunii între biserici. El subliniază în mod deosebit faptul că reprezentanții ortodocși din diferite comisii ecumenice nu pot negocia sau face concesii cu privire la: a) limitele canonice ale Bisericii Ortodoxe, sau b) la relația acesteia cu Biserica cea una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică, cea care păstrează nealterat adevărul ce aduce mântuirea. Aceste afirmații sunt văzute ca premise firești pentru înțelegerea Bisericii¹². Consecința unei astfel de concepții eclesiologice absolute, proprie Bisericii Ortodoxe, este, conform Mitropolitului Damaskinos, aceea că „Biserica Ortodoxă, prin identificarea limitelor sale canonice cu cele ale Bisericii una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică, nu acceptă învățătura că harul divin este conferit în mod direct ereticilor sau schismaticilor care se află în afara limitelor sale canonice. Astfel se menține ferm tradiția patristică potrivit căreia harul divin este împărtășit de Duhul Sfânt doar în cadrul acelei biserici care înfăptuiește trupul autentic al lui Hristos în istoria mântuirii”¹³. Totuși, el întreabă dacă poate exista o biserică în afara acestei Biserici, și răspunde afirmativ, cel puțin acolo unde există unitatea credinței și succesiunea apostolică cu care este în strânsă legătură¹⁴. În alt context el spune: „Pe de altă parte, cred că, într-adevăr trebuie să întrebăm nu numai dacă avem voie să ne împărtășim împreună, ci și dacă avem voie să ne refuzăm unii altora Împărtășania?”¹⁵

Prin urmare, este evidentă recunoașterea existenței *de facto* a altor biserici¹⁶. Ortodoxia în ansamblul ei a adoptat la a treia Conferință Panortodoxă Preconciliară, desfășurată la Chambesy în anul 1986, un document privitor la *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu întreaga lume creștină*, în care, printre altele, se afirmă: „Biserica Ortodoxă, una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică, este pe deplin conștientă de responsabilitatea sa pentru unitatea lumii creștine. Ea recunoaște existența *de facto* a tuturor bisericilor și confesiunilor și crede că toate relațiile pe care le menține cu ele trebuie să se întemeieze pe clarificarea întregii problematice eclesiologice, cât mai grabnic și mai obiectiv posibil”¹⁷.

Mitropolitul Damaskinos remarcă faptul că mulți teologi neortodocși se vor întreba ce înseamnă aceasta?¹⁸ Care este temeiul pentru această înțelegere de sine a Bisericii Ortodoxe? Care sunt criteriile folosite pentru a se face distincția între biserici și confesiuni? Este posibil pentru o biserică ce-și identifică limitele cu cele ale Bisericii una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică, să recunoască aceeași

¹² Damaskinos, Mitropolit von der Schweiz, *Theologikoi Dialogoi. Mia orthodoxos prooptike*, Thessaloniki, 1986, p. 112.

¹³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁴ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵ În: Raymund Erni-Damaskinos Papandreou, Metropolitan, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Freiburg/Schweiz, 1974, 91sq.

¹⁶ Cf. Meliton, Metr. von Heliopolis (ulterior de Chalcedon), *Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche*, în: *Orthodoxie und zweites Vatikanum*, hg. v. Franz Frantz Hummer, Wien-Freiburg-Basel, 1966, p. 107.

¹⁷ *Una Sancta* 42 (1987), p. 7.

¹⁸ Damaskinos, Mitropolit von der Schweiz, *Theologikoi Dialogoi*, *op. cit.*, p. 135.

înțelegere de sine din partea altor biserici, fără să-și relativizeze propria înțelegere de sine? Toate acestea sunt întrebări foarte sensibile și extrem de necesare, spune Mitropolitul Damaskinos¹⁹. Episcopul Ilarion Alfeyev de la Viena scria: „creștinii ortodocși n-ar trebui să uite că doar Dumnezeu știe unde sunt limitele Bisericii”²⁰.

Într-adevăr, în această privință, Biserica Ortodoxă nu a făcut nici o declarație oficială și formală, adică printr-un Sinod panortodox. Prin urmare, nu există un punct de vedere unitar în această privință²¹. Theodoros Nikolaou nota cu privire la limitele Bisericii: „De la marea schismă n-a existat niciodată o atitudine unanimă a Ortodoxiei cu privire la alți creștini. Astfel s-au dezvoltat două concepții: pe de o parte, sunt cei care năzuiesc spre unitate (*Henotiker*), iar pe de alta, cei care se opun unității (*Anthenotiker*). Cea de-a doua grupare a fost întotdeauna cea mai puternică, în special la început. Această situație contradictorie a fost posibilă întrucât nici un sinod al întregii Biserici Ortodoxe Catolice (*Orthodoxen Katholischen Kirche*) n-a luat vreo hotărâre obligatorie în această privință”²².

Totuși, Biserica Ortodoxă și-a exprimat punctul de vedere arătând că, de fapt, nu ignoră celelalte biserici, ci le invită la un dialog despre modul cum s-ar putea restabili *koinonia* bisericilor și tainelor, și are inițiativa de a căuta alte biserici pentru realizarea acestui obiectiv. De exemplu, prin Enciclica Patriarhiei Ecumenice din anul 1920, adresată „bisericilor lui Hristos de pretutindeni”, așadar și *bisericilor ne-ortodoxe*, s-a făcut prima propunere de înființare a unei „ligi a bisericilor” (*koinonia ton Ekklesion*), în pofida diferențelor dogmatice existente²³. Patriarhia Ecumenică a luat această inițiativă fără precedent în istoria Bisericii, așa cum nota pionierul ecumenismului, W.A. Visser't Hooft, cu privire la această importantă contribuție a Patriarhiei Ecumenice la înființarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor²⁴. Această inițiativă, împreună cu participarea Ortodoxiei în ansamblul ei la întreaga mișcare ecumenică, precum și la diferitele dialoguri teologice oficiale – condiția fundamentală fiind respectul reciproc și egalitatea între parteneri, *eti isois orois*²⁵,

¹⁹ *Ibidem*, 135 sq.

²⁰ Hilarion Alfeyev, *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, Freiburg, 2003, p. 146

²¹ Jean Meyendorff, *Schwesterkirchen-Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, în: *Pro Oriente* (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck, 1976, p. 50.

²² Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, op. cit., p. 316-332, în spec. 325.

²³ Enciclica Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului către bisericile lui Hristos de pretutindeni, 1920, text în lb. engleză în: *Orthodox Vision of Ecumenism-Statements, messages and reports on the ecumenical movement 1902-1992*, WCC Publications, Geneva, 1994, (tr. Pr. Conf. Dr. Aurel Pavel în: Pr. Lect. Dr. Nicolae Moșoiu (autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară – o perspectivă ecumenică*, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 56-59).

²⁴ W.A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*. Geneva: WCC Publications, 1987.

²⁵ La a II-a Conferință pan-ortodoxă, Rhodos 1963, s-a agreeat propunerea patriarhului ecumenic Athenagoras I de a invita Biserica Romano-Catolică la un dialog „în condiții egale *eti isois orois*”, cf. D. Savramis, *Ökumenische Probleme der neugriechischen Theologie*, Leiden/Koln 1964, p. 103; cf. Gregor

dovedesc noua abordare eclesiologică, în măsură să depășească vechile concepții despre erezie, fără a trece cu vederea problemele actuale²⁶.

Termenii *schismă* și *erezie* au o lungă istorie. Se poate observa chiar și o relativă nesiguranță în utilizarea lor²⁷. Termenul *schismă* este folosit pentru a desemna rupturile jurisdicționale și administrative în cadrul Bisericii. Termenul *erezie* exprimă diferențele și deviațiile la nivelul credinței. Pot fi folosiți acești termeni astăzi pentru relațiile dintre diferitele Biserici care nu sunt *in communio*? Mitropolitul Chrysostomos (Konstantinidis) al Efesului pune și el această întrebare, iar, referindu-se la problema intercomuniunii, spune: „În ceea ce privește *eclesiologia* și *heresiologia*, dialogul ecumenic a dovedit importanța Eclesiologiei. Dacă am păstra poziția eclesiologică rigid-tradiționalistă cu privire la erezie, nici nu s-ar pune în discuție posibilitatea intercomuniunii. Vechea literatură teologică și canonică s-a dovedit a fi un factor negativ în ambele biserici. Doar prin adoptarea unei noi abordări eclesiologice, bisericile noastre au reușit să se deschidă și să conștientizeze necesitatea unui dialog despre intercomuniune”²⁸. Consider că această observație este una general-valabilă.

Pe acest temei, Nikos Nissiotis a putut spune la cea de-a treia Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi: „Nu există schismatici, ci mai degrabă bisericile istorice, prin dezbinările lor, reprezintă condiția schismatică a Bisericii una și nedespărțită”²⁹. Vlassios Pheidas consideră că prin anularea, la 7 decembrie 1965, a excomunicării dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică, valabilă de la 1054, „decizia canonică a fost, de fapt, abrogată, iar *schisma definitivă* dintre Est și Vest a fost transformată într-o *situație schismatică*”³⁰.

Această nouă abordare înseamnă o nouă atitudine și un nou mod de a gândi despre partenerii de dialog, cu un important înțeles eclesiologic. Problemele actuale sunt considerate ca fiind de împărtășit de toți cei din cadrul Bisericii lui Hristos, toți fiind solicitați să se concentreze asupra a ceea ce au în comun și nu asupra a ceea ce îi desparte. Totodată, această abordare face posibilă depășirea exclusivismului

Larentzakis, *Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Der Anfang eines neuen Klimas*, în: *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), p. 187-197.

²⁶ Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, op. cit., p. 326 sq.

²⁷ Cf. J. Dantine, *Heresie, Schisma, Apostasie*, în: *Ökumene Lexikon*, p. 510 sq.

²⁸ Chrysostomos Konstantinidis, *Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie*, în: *Eucharistie Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium*, hg.v. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1970, p. 89; cf. Mesrob Krikorian, *Anathema, Schisma und Haresie*, în: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, II, Wien, 1974, p. 143 sq.

²⁹ Nikos Nissiotis, în: *Dokumentarbericht*, hg.v. W.A. Visser't Hooft, Genf, 1961, p. 550.

³⁰ Cf. Vlassios Pheidas, *Anathema und Schisma-Folgen der Aufhebung der Anathemata*, în: *KOINONIA. Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* (Primul colocviu despre eclesiologie dintre teologi romano-catolici și ortodocși, Viena-Lainz, 1-7 aprilie 1974), public de *Pro Oriente*, Innsbruck-Wien-München, 1976, p. 100.

soteriologic și eclesiologic, precum și autosuficiența³¹. Meliton, fostul Mitropolit al Calcedonului, referindu-se la semnificația mișcării ecumenice, constată că „mișcarea ecumenică scoate bisericile despărțite... din însingurarea lor, din absoluta lor independență în toate, și, în pofida marilor diferențe care adesea există între ele, le conduce către o nouă condiție de apropiere una de alta, către recunoaștere reciprocă, către conlucrare și legătură frățască”³².

Și Mitropolitul Michael Staikos (din Austria) se întreabă: „Oare de câte ori și de câtă vreme am accentuat noi exclusivismul eclesiologic și soteriologic, considerându-i pe ceilalți apostatați, eretici, schismatici, în afara adevăratei Biserici și excluși de la mântuire? Acest fapt nu trebuie ignorat sau trivializat, pentru că atunci nu ar mai exista nici o șansă pentru pocăință (*metanoia*), pentru îndreptare și depășirea dezbinării și greșelilor din trecut”³³.

De aici decurge o întrebare mult mai concretă, dar nu mai puțin dificilă, și anume: Cine aparține, de fapt, adevăratei Biserici? Cine participă cu adevărat la comunitatea de mântuire, și, în sfârșit, cine dobândește, de fapt, mântuirea? Aceasta înseamnă că, în contextul nostru, trebuie neapărat avută în vedere și problema *soteriologiei*. Întrucât, chiar în cadrul Eclesiologiei tratăm despre mântuirea tuturor oamenilor!

Aceasta este o temă veche, de care se ocupaseră deja Părinții bisericești. Cine este de fapt „înăuntru” și cine este „în afară”? Sfântul Grigorie Teologul este destul de clar în această privință. Așa cum există mulți printre noi, printre frații noștri creștini dinlăuntrul Bisericii, care nu sunt de fapt cu noi, deoarece prin modul lor de viață s-au îndepărtat de Trupul la care suntem părtași, așa există mulți care sunt în afară, nu sunt din rândurile noastre, dar care au dobândit credința prin modul lor de viață, și le lipsește doar numele, de vreme ce posedă deja realitatea. Prin urmare, ei nu poartă numele de „creștini”, dar de fapt ei sunt creștini și se află *de facto* în cadrul Bisericii și sunt părtași ai unicului trup³⁴. De aici putem concluziona că a fi creștin și a aparține adevăratei Biserici nu este doar o chestiune formală și teoretică, nici numai o chestiune de drept bisericesc, ci se referă la modul concret de viață al persoanei, al creștinului. Prin urmare, este neîndoielnic că există, în viziunea Părinților bisericești, un spectru larg de posibilități de mântuire. Teoria și practica, starea de spirit și modul de viață sunt condiții importante pentru apartenența la adevărata Biserică.

³¹ Cf. Grigorios Larentzakis, *Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen*, în: *Ökumenische Rundschau* 34 (1985), p. 433 sq.

³² Meliton, Metr. von Heliopolis (ulterior de Chalcedon), *Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche*, op. cit., p. 106.

³³ Michael Staikos, Metr. von Austria, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?*, în: *Ökumenisches Forum* 25 (2002), p. 113.

³⁴ Sfântul Grigorie de Nazians, *Orat. 18, In Patrem*, 6, PG 35, 992B.

Care sunt deci criteriile și conținutul credinței creștine care sunt absolut necesare pentru a fi cu adevărat Biserică, pentru a fi cu adevărat creștin? Voi încerca să arăt aici câteva dintre aceste criterii.

Credința în Dumnezeu Cel Unul în Treime – înțelegerea trinitară a Bisericii

Pentru Biserica Ortodoxă, credința în Dumnezeu Cel Unul în Treime este fundamentală, fiind în strânsă relație cu faptul de a fi creștin și, prin urmare, indispensabilă pentru identitatea adevăratei Biserici³⁵. Botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh nu este o simplă formulă cultică; este importantă nu doar pentru relevanța sa în privința validității Botezului prin Duhul Sfânt (Mt 28, 19-20), ci fiindcă este absolut necesară pentru noua viață în Hristos a omului. Credința în Dumnezeu Cel Unul în Treime se află în centrul vieții noastre creștine. În consecință, fără credința în Dumnezeu Cel Unul în Treime nu poate exista Biserica creștină adevărată.

Pentru Biserica Ortodoxă, această realitate nu reprezintă ceva nou - este continuarea concepției fundamentale a Bisericii primare. De exemplu, Sfântul Vasile cel Mare accentuează în mod deosebit: „Cum am devenit creștini? Prin credință, ar putea spune fiecare. În ce fel ne mântuim? De bună seamă, renăscându-ne prin harul Botezului. Altfel de unde? Deci, după ce am cunoscut mântuirea prin Tatăl și prin Fiul și prin Sfântul Duh, să părăsim învățătura pe care am primit-o?”³⁶ Această realitate a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime este de așa mare importanță pentru Sfântul Vasile, încât își dorește pentru el și pentru alții, să păstreze această învățătură alături de mărturisirea credinței și preamărirea lui Dumnezeu³⁷.

„Lezarea” Sfintei Treimi prin excluderea uneia dintre Persoane trebuie evitată, întrucât „faptul de a îndepărta ceva sau de a adăuga ceva echivalează cu pierderea vieții veșnice”³⁸. Sfântul Grigorie de Nazianz spune categoric: „Ferește-te ca nu cumva să fărâmițezi această unică natură și să o cinstești (după aceea). Dacă îndepărtezi pe Unul dintre cei Trei, atunci distrugi întregul, sau, mai bine spus, tu însuși ești complet înafara lui”³⁹. Prin urmare, nici apartenența la Biserică (Eclesiologia), nici dobândirea vieții veșnice (Soteriologia) nu sunt posibile dacă nu se întemeiază pe taina lui Dumnezeu Cel Unul în Treime. Mai precis, dacă această credință este neglijată sau relativizată, va trebui să ne întrebăm dacă aparținem sau nu adevăratei Biserici⁴⁰. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nazianz are în mod cert dreptate când spune: „Noi nu prețuim pacea mai mult decât cuvântul adevărului;

³⁵ Cf. John (Zizioulas) of Pergamon, *Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology*, op. cit., p. 211.

³⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* X, 21 e, t.r. în PSB 12, p. 41.

³⁷ *Ibidem*, X, 22 a-b, t.r.cit., p. 41.

³⁸ *Ibidem*, XII, 23 d-e, t.r.cit., p. 43.

³⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31, 12.

⁴⁰ Acest lucru nu ar trebui neglijat nici în contextul dialogului interreligios.

deci nu vom face o concesie doar pentru a fi cunoscuți ca fiind toleranți”⁴¹. Iar Adolf Martin Ritter spune: „Acele maxime trebuie să devină legi pentru cei cărora li s-a conferit sarcina de a se îngriji de suflete și de a fi iconomi ai prețiosului Cuvânt al lui Dumnezeu”⁴².

Conform perspectivei ortodoxe, *koinonia* bisericilor, *communio ecclesiarum*, și relația dintre Biserica Universală și bisericile locale și unitatea lor, au în primul rând un temei trinitar⁴³. De aceea, Biserica Ortodoxă apreciază atât de mult extinderea bazei⁴⁴ doctrinare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor prin introducerea mărturisirii Sfintei Treimi, hotărâre adoptată la cea de-a treia Adunare generală desfășurată la New Delhi, 1961. Pentru Biserica Ortodoxă, este firesc ca participarea la Conferința Bisericilor Europene, în calitate de membru, să aibă aceeași bază⁴⁵.

Credința în Iisus Hristos – eclesiologia hristologică

Nu am intenția să prezint aici bazele Hristologiei; un singur punct trebuie subliniat. Credința în *Logos*-ul întrupat – Cel care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a făcut om, rămânând Dumnezeu adevărat și om adevărat, așa cum s-a formulat la Sinoadele Ecumenice, ale căror decizii în materie de credință au și astăzi caracter normativ – este o condiție indispensabilă pentru adevărata identitate a unui creștin și pentru adevărata identitate a Bisericii. Iisus Hristos este capul Bisericii, Trupul Său. De aceea, Iisus Hristos nu poate fi despărțit de Biserica Sa. Sfântul Ioan Hrisostomul subliniază: „Unde este capul, acolo este și trupul. Dacă sunt separate, atunci nu mai există nici cap, nici trup”⁴⁶. Sfântul Grigorie de Nyssa chiar spune că Sfântul Pavel dă Bisericii numele lui Hristos⁴⁷. Iar dogmatistul ortodox Karmiris se exprimă astfel: „De vreme ce Biserica este trupul lui Hristos și El este Capul ei, Biserica este astfel în relație cu *Logos*-ul etern, și are o existență veșnică în El și prin El”⁴⁸. Legătura foarte strânsă dintre Hristologie și Eclesiologie

⁴¹ Sfântul Grigorie de Nazians, *Cuvânt de rămas bun* 42, PG 36, 473A.

⁴² A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Gottingen, 1965, p. 266.

⁴³ Cf. Grigorios Larentzakos, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, în: *Trinitat. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hg.v.W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1984, p. 73-96; *Idem*, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der Theologie*, în: *Orthodoxes Forum* 2 (1988), p. 235 sq.; St. Harkianakis, *Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neuen griechisch-orthodoxen Theologie*, în: *Catholica* 28 (1974), p. 9; Hilarion Alfejev, *Geheimnis des Glaubens*, p. 119.

⁴⁴ În limba engleză „basis”; termenul se referă la mărturisirea de credință minimală, obligatorie pentru toți membrii CEB: „Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o asociație frățească de biserici care Îl mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor potrivit Scripturilor și de aceea caută să îndeplinească împreună chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Celui Unu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.” – Constituția CEB, I (n.tr.).

⁴⁵ Este îmbucurător faptul că la cea de a V-a Conferință Mondială a Comisiei Credință și Constituție (Santiago de Compostela, august 1993), *koinonia* trinitară a fost apreciată a fi tema principală a mișcării ecumenice; a se v. *Official Report*, Geneva, WCC Publication, 1994.

⁴⁶ Sfântul Ioan Hrisostom, *In Ephes.* 3, 2, PG 62, 26.

⁴⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *In vita Moyses*, PG 44, 385.

⁴⁸ Ioannis Karmiris, *Orthodoxe Ekklesiologia*, op. cit., p. 19.

pentru identitatea Bisericii, este descrisă de către Mitropolitul Damaskinos Papandreou după cum urmează: „Domeniul Eclesiologiei a fost și este cel mai delicat pentru dialogul ecumenic în desfășurare. Toate bisericile care participă la acest dialog sunt chemate să reevalueze învățăturile lor eclesiologice în lumina criteriului *sine qua non* al relației autentice dintre Hristologie și Eclesiologie, în «Trupul cel unul al lui Hristos», care rămâne valid pentru toate vremurile. Orice deviație în Eclesiologie are implicații directe în Hristologie. Prin urmare, tema cea mai importantă în dialogul ecumenic actual – în domeniul Eclesiologiei – este o evaluare completă, agreată de participanți, a teologiei Trupului lui Hristos, «căci acolo este Biserica»»⁴⁹.

Pentru aceleași motive, nu se poate ca cineva să aparțină unei „mișcări a lui Iisus”, în afara Bisericii sau împotriva ei. Nu poate exista credința în Iisus Hristos fără Biserică, Trupul Lui, *mysterium ecclesiae*. Oricine crede că acest lucru este posibil, sau care adoptă această poziție pentru a fonda o mișcare sau o comunitate, merge în aceeași direcție precum aderenții oricărui grup monofizit în afara limitelor adevăratei credințe creștine, în afara adevăratei Biserici.

Iconomia Duhului Sfânt – eclesiologia pnevmatologică

În acest context trebuie avută în vedere și importanța deosebită a pnevmatologiei în Biserica Ortodoxă. Semnificația Hristologiei pentru Eclesiologie nu trebuie absolutizată⁵⁰. Duhul Sfânt este sufletul Bisericii, și fără lucrarea Sa, existența Bisericii și a vieții dinlăuntrul ei, nu poate fi imaginată. Dimensiunea hristologică și cea pnevmatologică a Bisericii sunt subliniate de către profesorul Valer Bel, cel care, totodată, reliefează și dimensiunea trinitară a acesteia⁵¹. Dimensiunea epicletică a vieții sacramentale, adică credința neclintită în efectele fundamentale ale Duhului Sfânt în toate Tainele din Biserică, este una dintre caracteristicile esențiale ale vieții bisericești. Dimensiunea harismatică și cea instituțională se intercondiționează precum Hristologia și Pnevmatologia.

Epicleza este partea esențială a oricărui act sfânt sau sfințitor, întrucât invocarea Duhului Sfânt este rugăciunea pe care o rostește preotul împreună cu poporul lui Dumnezeu, fiind în centrul oricărui act sacramental, cerând Tatălui să trimită pe Duhul Sfânt asupra materiei Tainei și asupra tuturor credincioșilor, integrându-i astfel – pe oameni prin materia Tainei – în Duhul și Trupul Celui înviat: elementele pământești nu sunt dematerializate, ci devin vii și de viață făcătoare, îndumnezeite și îndumnezeitoare. Duhul Sfânt, Paracletul (Mângâietorul) promis de

⁴⁹ Damaskinos Papandreou, *Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit*, p. 119.

⁵⁰ Anastasios Kallis, *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*, Munster, 1999, p. 89 sq.

⁵¹ Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Cluj-Napoca, 1996, p. 7.

Hristos, este adevăratul nucleu al vieții Bisericii⁵², de la Botez și Mirungere la Împărtășanie, la Hirotonie, Nuntă, Maslu și Spovedanie, unde elementul harismatic este evident. În felul acesta, dualismul dintre „instituțional” și „harismatic” poate fi depășit, dacă acceptăm că Hristologia nu trebuie separată de Pnevmatologie. „În Duhul, ceea ce este instituțional devine harismatic și ceea ce este harismatic devine instituțional”, afirmă mitropolitul Ioannis Zizioulas⁵³, referindu-se la bine-cunoscuta formulare a Sfântului Irineu: *Ubi ecclesia ibi est spiritus Dei et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia*⁵⁴.

Este interesant modul cum Sfântul Vasile cel Mare descrie acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt asupra oamenilor: „Prin Duhul, inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei ce s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El. Și după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul”⁵⁵. Din perspectiva acestor considerații, este îmbucurător faptul că dimensiunea pnevmatologică este iarăși recunoscută, că se dorește să se vorbească despre Biserică, ființa sa fiind în strânsă conexiune cu puterea Duhului⁵⁶, că există o recunoaștere ecumenică generală a faptului că întreaga viață a Bisericii este subiectul lucrării Duhului Sfânt, și că Biserica în sine este o taină cu o dimensiune verticală și cu una orizontală⁵⁷.

În viața noastră de zi cu zi trebuie să fie active darurile Sfântului Duh pe care Sfântul Pavel le reamintește galatenilor: dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința blândețea, înfrânarea⁵⁸.

Dimensiunea pnevmatologică a comuniunii sinodale, deci a conciliarității în Biserică, asigură un fundament solid pentru procesul decizional al sinoadelor și al consiliilor ecumenice, de la adoptarea dogmelor creștine la rezolvarea problemelor administrative și la alegerea episcopilor⁵⁹, a arhiepiscopilor și patriarhilor, dincolo de structura conciliară pur democratică. Și aici cooperează dimensiunea verticală cu

⁵² Michael Staikos, *Das Wirken des Heiligen Geistes als Unterpfand der An- und Wiederkunft Christi. Die Bedeutung der Epiklese*, în: *Ökumenisches Forum* 13 (1990), p. 71.

⁵³ Ioannis Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, 140; cf. Damaskinos Papandreou, *Der Heilige Geist als Garant der Wahrheit und der Freiheit*, în: *MD des konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 30, Sonderheft, Oktober 1997, 7.

⁵⁴ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 24, I SC 211, p. 474.

⁵⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, IX, 20b-20c, t.r. cit., p. 39.

⁵⁶ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1985.

⁵⁷ Cf. G. Larentzakis, *In Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen*, în: *Orthodoxes Forum* 2 (1988), p. 5 sq.

⁵⁸ *Gal* 5, 22-23.

⁵⁹ Cf. G. Larentzakis, *Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?*, în: *Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte*, Graz-Wien-Cologne, 1997, p. 107 sq.

cea orizontală a Bisericii. *Păruțu-s-a Duhului Sfânt și nouă...* s-a spus la Sinodul Apostolic (FA 15, 28); aici avem fundamentul biblic pentru conciliaritate.

Acest lucru este posibil întrucât, așa cum se arată în Sfânta Scriptură, Duhul Sfânt lucrează și intervine în istoria omenirii ca o Persoană divină reală⁶⁰. Duhul este „celălalt Mângâietor”, *o allos Paracletos*, pe Care Iisus Hristos a promis că-L va trimite, conform Evangheliei după Sfântul Ioan (14, 16). Acest pasaj reliefează în mod deosebit caracteristicile personale ale Duhului Sfânt⁶¹. Duhul Sfânt este Cel care le va spune Apostolilor ceea ce trebuie să răspundă în momentele de prigoană⁶². Duhul Sfânt este văzut aici ca *Învățător*, la fel ca în *In* 16, 13, unde se spune că Duhul îi va povățui pe apostoli spre tot adevărul. Însăși distribuirea darurilor după cum voiește El (*I Co* 12, 11), arată caracterul personal al Duhului Sfânt⁶³.

Toate aceste elemente importante ale credinței noastre, Sfânta Treime, Hristologia, Pnevmatologia și Eclesiologia au fost formulate definitiv în *mărturisirea de credință* de la Sinodul al II-lea Ecumenic, Constantinopol 381. De aceea, pentru Biserica Ortodoxă, acest simbol de credință (crez) este singurul cu valoarea normativă a unui sinod ecumenic, care se folosește în toate contextele liturgice și sacramentale și care exprimă esența credinței noastre. Folosirea acestui simbol de credință în varianta originală dă mărturie, de asemenea, despre dreapta credință și, astfel, despre adevărata eclesialitate (*Kirchlichkeit*). Rostind acest simbol de credință, episcopii nou-hirotoniți mărturisesc dreapta lor credință, și tot acest crez este folosit la Botez.

„Credința comună a creștinătății a fost exprimată în Simbolul de la Niceea și Constantinopol, astfel încât să devină normativă pentru toate perioadele următoare ale Bisericii. Spre deosebire de alte simboluri de credință din perioada patristică, acest text a fost formulat cu intenția și pretenția de a furniza un rezumat al credinței, reprezentativ pentru întreaga Biserică”⁶⁴. Într-adevăr, această mărturisire de credință, în versiunea originală de la cel de-al doilea Sinod Ecumenic, reprezintă textul definitiv și unificator al unui rezumat bun al conținutului credinței creștine, și poate astfel deveni un factor de unificare pentru toate bisericile, pentru a se regăsi în Biserica cea una, sfântă, catolică (deplină) și apostolică⁶⁵.

⁶⁰ Cf. G. Larentzakis, *Die Teilnahme am trinitarischen Leben. Die Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene heute*, în: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, Erlangen, 1996, p. 225-144.

⁶¹ Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III. Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1976, p. 157 sq.

⁶² *Lc* 12, 11-12.

⁶³ Cf. G. Larentzakis, *Heiliger Geist II*, în: *Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen*, Frankfurt, 1987, p. 304-307, 528.

⁶⁴ Wolfhart Pannenberg, *Gemeinschaft im Glauben*, în: *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente*, Frankfurt, 1994, p. 118.

⁶⁵ *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), a study document of the Commission on Faith and Order*, WCC Publication, new edition 1999

Continuitatea și identitatea realității eclesiale

Continuitatea este un factor cu o importanță deosebită pentru dimensiunea diacronică, din perioada primară a creștinismului și implicit a Bisericii, până astăzi. Continuitatea este strâns legată de identitatea și catolicitatea Bisericii și are o valoare eclesiologică indispensabilă. Pe aceasta își întemeiază Biserica Ortodoxă propria sa înțelegere eclesială a deplinătății. Această realitate „se bazează pe credința și continuitatea Bisericii celei una, prin păstrarea intactă a credinței apostolice și a tradițiilor ca dar al Duhului Sfânt pentru toate generațiile”⁶⁶. Concepția despre continuitatea și identitatea credinței creștine ajută la reflecția asupra identității adevăratei Biserici și, în consecință, la căutarea criteriilor pentru restabilirea comuniunii (*koinonia*) bisericești în context ecumenic. Mitropolitul Damaskinos afirmă, reliefând perspectiva ortodoxă: „Biserica Ortodoxă este dornică să participe la această sarcină comună ca un martor care a păstrat neîntreșnat tezaurul credinței apostolice și tradiția apostolică. Nu ne așteptăm la o restaurare statică a vechilor forme, ci mai degrabă la o redobândire dinamică a ethosului peren, care poate garanta un acord veritabil între toate epocile”⁶⁷. Prin urmare, Biserica nu este o organizație rigidă, ci un *organism* viu, care se dezvoltă fără a-și pierde identitatea⁶⁸.

Dacă se pleacă de la aceste premise, tradiția bisericească nu mai este înțeleasă ca un element static și juridic în cadrul Bisericii, ci ca o dezvoltare vie și dinamică a Bisericii în continuitatea credinței și a Bisericii înseși. Este îmbucurător faptul că acest aspect a fost clarificat în dialogul teologic oficial dintre Bisericile Ortodoxe și Federația Mondială Luterană; criteriul Scripturii și al Tradiției și-a primit locul cuvenit, a fost înțeleasă și acceptată importanța sa și nevoia de a fi păstrat în comun.

Astfel, accentuarea excesivă și unilaterală a principiului *sola Scriptura* a fost interpretat corect, iar efectul său de dezbinare asupra bisericilor a fost depășit. Primele două documente ale acestui dialog ecumenic: *Revelația dumnezeiască* (Pennsylvania, 1985) și *Scriptură și Tradiție* (Creta, 1987) dau răspunsuri definitive întrebărilor noastre și aduc o contribuție importantă la stabilirea identității adevăratei Biserici. Sunt foarte clar exprimate conexiunile între (doctrina despre) Dumnezeu Cel Unul în Treime, Revelația dumnezeiască, Sfânta Scriptură și Biserică⁶⁹. Aceasta înseamnă că Sfintele Scripturi trebuie înțelese ca existând împreună cu Biserica și în cadrul Bisericii. Atunci când canonul biblic se consideră a fi fost stabilit de către

⁶⁶ Nikos Nissiotis, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung*, în: *Kerygma und Dogma* (1964), nr. 10, p. 165.

⁶⁷ Damaskinos Papandreou, *Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven*, în: *Ökumenische Rundschau* 20 (1971), p. 278 sq.

⁶⁸ Grigorios Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der Orthodoxen Kirche*, în: *Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987*, Graz-Wien-Köln, 1987, p. 356 sq.

⁶⁹ Pentru o scurtă evaluare a ambelor documente, a se v. Grigorios Larentzakis, *Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen*, în: *Ökumenisches Forum* (1989), nr. 12, p. 39 sq.

Biserica aflată sub asistența Sfântului Duh, orice folosire a Sfintei Scripturi în afara Bisericii sau chiar împotriva Bisericii, reprezintă un abuz flagrant și ilegal.

Ca o consecință a strânsei legături între Sfânta Scriptură și Biserică, după cum se arată în primul document, dogma bisericească nu este opusă Sfintei Scripturi, ci mai degrabă „dogma devine o mărturie neclintită a adevărului Revelației. În acest sens, Revelația divină este prezentă în Biserică, sub asistența Duhului Sfânt, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție”⁷⁰.

În cel de-al doilea document (Creta, 1987) intitulat: *Scriptură și Tradiție*, se arată că Evanghelia, „această veste bună a mântuirii, care este făcută cunoscută de către Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt până la sfârșitul veacurilor, este Sfânta Tradiție”. Prin urmare, aceasta este „expresia autentică a Revelației divine în experiența vie a Bisericii ca Trup al lui Dumnezeu Cel ce S-a făcut om”⁷¹.

Dar care este rolul Sfintei Scripturi în cadrul adevăratei Biserici? Documentul formulează răspunsul astfel: „Funcția Sfintei Scripturi constă în fundamentarea autenticității experienței vie a Bisericii, prin protejarea Sfintei Tradiții de toate încercările de falsificare a adevăratei credințe (cf. *Evr* 4, 12) și nu în subminarea autorității Bisericii, Trupul lui Hristos”⁷².

Și cum să se rezolve problema *sola Scriptura*, veche de secole? Și în legătură cu aceasta, reprezentanții Federației Luterane Mondiale au făcut o declarație importantă. În document se afirmă: „Ortodocșii iau la cunoștință cu satisfacție asigurarea dată de teologii luterani, că prin folosirea expresiei *sola Scriptura* s-a făcut întotdeauna trimitere la Revelația dumnezeiască, lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu în Hristos prin puterea Sfântului Duh, și la Sfânta Tradiție a Bisericii - așa cum este descrisă în acest document - (folosirea expresiei *sola Scriptura*) fiind și aceea de a se împotrivi tradițiilor omenești care umbresc adevărata învățătură a Bisericii”⁷³.

Continuitatea credinței creștine și definirea acestora de către sinoadele ecumenice au o importanță deosebită până astăzi, așa cum se mărturisește într-un alt document comun al aceluiași dialog teologic oficial între Bisericile Ortodoxe și Federația Luterană Mondială. În documentul din 1993 de la Sandbjerg, Danemarca, se afirmă, sub titlul: *Sinoadele ecumenice și autoritatea Bisericii și (autoritatea) din cadrul Bisericii*: „Acestea (sinoadele) nu sunt importante doar din punct de vedere istoric, ci sunt indispensabile pentru viața Bisericii (...). Învățătura Sinoadelor ecumenice ale Bisericii vechi sunt normative pentru credința și viața bisericilor noastre (...)”⁷⁴.

⁷⁰ Cit. în: Grigorios Larentzakis, *Schrift und Tradition*, p. 42.

⁷¹ *Ibidem*, p. 43.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cit. în: *Orthodoxen Forum* (1994), nr. 8, p. 106 sq.

Mărturisirea noastră de credință și cele patru atribute ale Bisericii

În continuarea celor spuse mai sus, vor mai fi prezentate aici și alte aspecte ale Ecclesologiei ortodoxe⁷⁵.

După învățătura despre Dumnezeu Cel Unul în Treime, ca o continuare firească, Crezul prezintă învățătura despre Biserică, despre existența și atributele sale fundamentale. Existența Bisericii și a formei sale provine în mod necesar din sursa primară a întregii existențe, adică, de la Dumnezeuul Treimic (*trinitarischen Got*).

Cele patru atribute fundamentale ale Bisericii (una, sfântă, catolică și apostolică), menționate în Crez, sunt atât daruri cât și sarcini pentru Biserică. Acestea există în tensiunea dintre „deja” și „nu încă”, și nu trebuie nici separate, nici absolutizate una în detrimentul alteia. Așa cum a observat părintele Dumitru Stăniloae, acestea se întrepătrund reciproc⁷⁶.

Biserica este *una*: a fost dorită și întemeiată ca o singură Biserică. Ce am făcut noi din aceasta? Problema nu este „diversitatea” diferitelor biserici locale, ci mai degrabă împărțirea în mai multe biserici care sunt înstrăinate și ostile una alteia, cu pretenția de a deține exclusiv adevărul și mântuirea. Acesta este scandalul care dăunează credibilității Bisericii, atât înăuntrul ei, cât și în afara ei, în lumea necreștină, unde se confruntă cu întrebări generale referitoare la sensul și necesitatea sa.

Biserica este *sfântă*: sfințenia Bisericii trebuie, de asemenea, înțeleasă atât ca dar, cât și ca sarcină. Ca trup al lui Hristos, Biserica este mai mult decât o organizație, în ambele sale dimensiuni, pământească și cerească. În acest sens, Biserica este, într-adevăr, o taină în care lucrează Dumnezeu Însuși, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Astfel, Biserica este considerată de către ortodocși ca fiind sfântă și fără de păcat. Dar aceasta nu înseamnă, în nici un fel, că nu ar fi posibile îmbunătățiri în cadrul Bisericii, nici că creștinii sunt fără păcat, fără greșală și cu o viață ireproșabilă. Nici un om, nici un creștin, nici un membru al Bisericii, indiferent de statut, slujire sau funcție, nu este exclus de la posibilitatea de a greși, de a păcătui și chiar de a cădea din credința adevărată. Fiecare are datoria de a înfrunta provocările vieții cu toată puterea sa, prin faptul de a se îmbunătăți, de a se desăvârși. Cunoaștem și noi, în cadrul Bisericii Ortodoxe, că acest spirit de comuniune, această sfințenie dorită nu este experimentată și practică pretutindeni și întotdeauna, de aceea sperăm și noi că Dumnezeu ne va fi aproape și ne va ajuta.

Biserica este *catolică*⁷⁷: catolicitatea sa a fost afirmată încă din prima perioadă. Acest concept este discutat adesea și tot adesea este înțeles greșit. Interpretarea confesională are multe consecințe negative. Mai mult, termenul „catolic” este adesea

⁷⁵ Cf. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz-Wien-Köln, 2001, p. 165 sq.

⁷⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (TDO), vol. II (2003), p. 263.

⁷⁷ A se citi pe aceeași pagină explicația domnului profesor Larentzakis privind înțelesul cuvântului *catolic*.

înțeles greșit, ca fiind identic cu „romano-catolic”, chiar și în multe documente oficiale ale Bisericii Romano - Catolice. Când este folosit în mod exclusivist, este privit de către neromano-catolici ca o monopolizare confesională a conceptului, ca o exagerare confesională. Consecința este defensivă confesională sau anxietatea confesională, în special printre creștinii protestanți care nu vor să fie romano-catolici, nici să fie monopolizat conceptul de către Biserica Romano-Catolică.

Din acest motiv ei nu folosesc cuvântul *catolică* atunci când rostesc Crezul, înlocuindu-l cu *universală* sau *creștină*. Procesul de receptare pentru acceptarea și folosirea mai frecventă a textului original al acestui Crez (fără *Filioque* și cu termenul *catolică*) nu s-a împlinit încă, deși propunerea a fost făcută în repetate rânduri prin studii ecumenice și de către organizații ecumenice din Europa și din întreaga lume⁷⁸.

Se uită faptul că termenul *catolic* este foarte vechi și că la cel de-al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381), când s-a adoptat acest Crez, cu siguranță nu s-au avut în vedere disputele noastre confesionale și pretențiile noastre exclusiviste. Cuvântul *catolic* are câteva înțelesuri care exprimă taina Bisericii în toată profunzimea sa. Cuvântul *catolic* are atât un înțeles cantitativ, cât și unul calitativ. Din punct de vedere cantitativ se afirmă, în înțeles geografic, Biserica de pretutindeni, din toată lumea de astăzi, iar în înțeles istoric, Biserica din toate veacurile, de-a lungul secolelor, de la începuturi până astăzi. Calitativ, Biserica este catolică prin faptul că ea deține deplinătatea adevărului și deplinătatea mântuirii, fiind atotcuprinzătoare. În acest al doilea sens, cel calitativ, fiecare biserică locală este numită catolică și este înțeleasă în consecință. Astfel Biserica Ortodoxă înțelege Biserica lui Iisus Hristos ca fiind catolică, incluzând bisericile locale, și se înțelege pe sine ca fiind Biserica Ortodoxă Catolică Răsăriteană, în sensul Crezului.

Biserica este *apostolică*: această caracteristică esențială trebuie, de asemenea, înțeleasă ca având două dimensiuni. Apostolicitatea păstrează dreapta credință așa cum a fost transmisă de la Iisus Hristos de către Apostoli, de asemenea, dă mărturie despre continuitatea acestei credințe și despre continuitatea Bisericii înseși, din timpul Apostolilor până astăzi. Această continuitate are legătură cu adevărata credință a Bisericii ca întreg. Succesiunea apostolică are valoare mărturisitoare în Biserică sub aspectul întregului popor al Bisericii, nu doar la nivelul ierarhiei. Desigur, continuitatea nu trebuie să însemne stagnare sau conservatorism, ci mai degrabă o creștere și o reînnoire a organismului viu. Apostolicitatea exprimă deci fidelitatea Bisericii față de Iisus Hristos și față de Apostoli, dar și zelul apostolic de a propovădui și a împlini Evanghelia.

Succesiunea apostolică. Credința apostolică și tradiția apostolică sunt conexe cu identitatea adevăratei Biserici, care, prin urmare, este și apostolică. De aceea, *succesiunea apostolică* are o mare importanță pentru Biserica Ortodoxă și este

⁷⁸ Pentru argumente a se vedea: G. Larentzakos, *Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen*, în: *Ökumenisches Forum* (1997), nr. 20, p. 187 sq.

indispensabilă adevăratei Biserici⁷⁹. Totuși, conceptul ortodox despre succesiunea apostolică trebuie păstrat curat de multe presupuneri, neînțelegeri și prejudecăți. Succesiunea apostolică nu trebuie înțeleasă într-un sens juridic și static, ca o linie directă care constă în punerea mâinilor de la episcop la episcop, în izolare de biserica de care aparține fiecare. După cum episcopul este în strânsă relație cu biserica sa locală concretă, și n-are dreptul de a exista ca episcop înafara bisericii locale și a credincioșilor, așa trebuie înțeleasă și existența fiecărei biserici locale, în legătură cu episcopul locului, într-o relație reciprocă și foarte intimă. Mai mult, credința activă și adevărată a episcopului este o condiție pentru ca el să rămână în adevărul creștinătății și în cadrul adevăratei Biserici. Punerea mâinilor este necesară în actul sacramental al consacrării, nu în sine, ci mai degrabă ca un semn și simbol, și doar în contextul premizelor existente pentru credință și pentru Biserică. Din această reciprocitate intimă⁸⁰, cu importante trăsături eclesiale, își derivă succesiunea apostolică legitimitatea și necesitatea absolută. Doar astfel poate fi înțeleasă și ca un criteriu pentru continuitatea adevăratei credințe apostolice și adevăratei Biserici, în dublul înțeles: diacronic – prin dăinuirea de-a lungul veacurilor și sincron – *koinonia* bisericilor. „Un episcop este succesorul Apostolilor, nu în sine ca individ, ci în calitate de cap al comunității”⁸¹. Orice încercare de absolutizare a unei biserici, a unui episcop sau a unor episcopi în afara comunității de credință, implică izolarea acestora. De asemenea, implică pericolul schismei sau al ereziei.

„Astfel, Biserica își poate împlini misiunea sa în lume doar dacă se înnoiește continuu ca una, sfântă, catolică și apostolică”⁸².

Biserica locală și biserica universală

Trebuie menționat aici faptul că în Biserica Ortodoxă, Ecclesiologia nu începe cu Biserica Universală, ci cu biserica locală. După cum am spus, fiecare biserică locală are calitatea unei biserici *catolice*, aceasta fiind și înțelegerea Părinților bisericești, întrucât biserica locală are toate atributele specifice Bisericii, acestea fac posibilă mântuirea oamenilor, indiferent de mărimea, rangul sau statutul unei biserici. O biserică locală nu trebuie numită parte a Bisericii, întrucât conceptul de *parte* indică faptul că ceva lipsește. Biserica Universală nu constă din alipirea de părți de biserici care au nevoie de deplinătate, ci Biserica Universală este comuniunea bisericilor locale (*communio ecclesiarum*). Este o comuniune a

⁷⁹Cf. G. Larentzakis, *Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen*, op. cit., p. 436 sq.

⁸⁰Cf. G. Larentzakis, *Sakramentales Leben und kirchliches Amt aus der Sicht der Orthodoxen Kirche*, în: *Ökumenisches Forum* (1986), nr. 9, p. 125.

⁸¹Johannes Zizioulas, *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, în: *Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg-Basel-Wien, 1973, p. 104.

⁸²*Confessing the One Faith*, op. cit., p. 89.

bisericilor locale care au toate o valoare egală⁸³, fără ierarhizări după substanță, chiar dacă o anumită ordonare după rang este posibilă și își are rostul său. Biserica Universală ființează doar pentru că există biserici locale în mod concret și simultan.

De o importanță capitală este dimensiunea soteriologică a fiecărei biserici locale, faptul că posibilitatea mântuirii poate fi celebrată în Sfânta Euharistie din fiecare biserică locală. Astfel, Sfânta Euharistie constituie Biserica⁸⁴. În teologia ortodoxă aceasta se numește *eclesiologie euharistică*⁸⁵.

Care este baza teologică a acestei concepții despre biserica locală în raport cu Biserica Universală și cu comuniunea bisericilor? În concepția ortodoxă, comuniunea celor trei Persoane divine servește ca arhetip și exemplu pentru bisericile locale, conform Rugăciunii arhieresti a lui Iisus, ce poate fi privită ca un testament: (...) *ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine* (...), *In 17, 21*). Deci, vorbim aici despre o relație perihoretică, de întrepătrundere. Aceasta este comuniunea bazată pe iubirea între cele trei Persoane divine Care sunt egale, nefiind subordonate Una Alteia. În același fel, bisericile locale trebuie înțelese și respectate în relația lor cu Biserica Universală⁸⁶.

Trebuie amintit aici faptul că s-a organizat de către Conferința Bisericilor Europene o consultație teologică, în anul 1982, pe tema: *Puterea reconciliatoare a Sfintei Treimi în viața Bisericii și a lumii*. Au fost importante cele trei subteme: *Puterea reconciliatoare a Sfintei Treimi (relația dintre natură și Persoană)*; *Sfânta Treime ca model pentru unitate (relația dintre unitate și comuniune, universal și local)*; și *Mărturia creștină (relația dintre spiritualitate și responsabilitate)*. În raportul secțiunii despre cea de-a doua subtemă se poate citi: „Această relație de comuniune nu se realizează doar între creștini considerați în mod individual, ci se împlinește în bisericile locale prin faptul că iau parte la comunitatea sau comuniunea multelor biserici în Biserica Universală. Așa cum Persoanele divine sunt Persoane reale, așa și bisericile locale sunt biserici reale, având caracter sacramental și eclesial deplin (catolic) în celebrarea misterului euharistic; ele nu sunt doar părți ale întregului. Întreaga Biserică a lui Hristos nu se constituie prin alipirea unor biserici parțiale, ci este expresia comuniunii bisericilor locale aflate în perihoreză. Comunitatea conciliară a bisericilor este astfel parte integrantă a doctrinei despre Sfânta Treime”⁸⁷.

⁸³ Cf. Alexander Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, în: Afanasieff et. al., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zurich, 1961, p. 131.

⁸⁴ Cf. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche*, în *Orthodoxes Forum* (1988), nr. 2, p. 233-234. Părintele Stăniloae a subliniat în mai multe studii limitele acestei învățături și chiar derapajele care pot surveni - *n.tr.*

⁸⁵ *Ibidem*. Părintele Stăniloae a subliniat în mai multe studii limitele acestei învățături și chiar derapajele care pot surveni - *n.tr.*

⁸⁶ Cf. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche*, *op. cit.*, p. 235-236.

⁸⁷ În: *The Reconciling Power of the Trinity*, Geneva, 1983, p. 89.

Unitatea Bisericii privită drept comuniune trăită de biserici surori

Mai întâi de toate aş dori să pun o întrebare fundamentală, întrucât am câteodată impresia că nu a primit un răspuns adecvat, sau cel puțin nu unul pozitiv, general și din partea tuturor; sper să mă înșel. Oare toată lumea dorește cu adevărat ecumenismul? Oare toată lumea dorește cu adevărat comuniunea deplină între biserici? Și dacă da, dorim oare toți aceeași comuniune, cu aceleași dimensiuni și consecințe?

Nu-mi exprim bucuros temerile asupra acestui fapt. Uneori am impresia, la marile evenimente bisericesti și confesionale, că aspectul ecumenic, partea ecumenică de pe agendă a devenit aproape un rău necesar. Este oportun ca programul unor astfel de manifestări să includă aspectul ecumenic. Dar dacă ceea ce spun eu este adevărat, atunci acest aspect își pierde sensul de bază și este folosit greșit. Nu generalizez. Experiența mea de peste 30 de ani mi-a prilejuit bucuria de a avea parteneri generoși, altruști și neobosiți în călătoria ecumenică, și de a ajunge, în cadrul unor autentice evenimente ecumenice la un progres ecumenic real, mai mare sau mai mic, pentru care le sunt recunoscător acestor persoane și lui Dumnezeu. Pentru mine, punctul culminant a fost cea de-a doua Adunare Ecumenică Europeană din luna iunie, 1997.

Chiar și așa, în paralel cu acest progres, anxietățile confesionale au crescut. Fie că rămâne într-o stare latentă, fie că se manifestă și se răspândește pe alocuri teama că, din cauza eforturilor ecumenice și posibilelor compromisuri, ar putea fi afectată sau diminuată identitatea confesională și influența confesională. Consecințele acestui fapt sunt o competiție și mai dăunătoare între confesiuni, în perspectiva schimbărilor socio-politice contemporane, chiar și în noua Europă care se dezvoltă, precum și pericolul unei apologii și mai puternice a celor care cauă să-și extindă puterea și fundamentalismul lor confesional, care nu sunt numai în detrimentul mișcării ecumenice.

Toate acestea se pot întâmpla când ceea ce este confesional, ceea ce s-a dezvoltat de-a lungul istoriei, este considerat suficient în sine, sau chiar este considerat, în mod independent, atributul specific al faptului de a fi creștin. Existența regreselor în mișcarea ecumenică se datorează „autosuficienței confesionale, pe care o resping radical”⁸⁸, după cum subliniază Oscar Cullmann, a cărui opinie o împărtășesc și eu. Aceasta înseamnă că a existat o deviere în creștinism în detrimentul percepției a ceea ce este esențial. S-a dat prioritate la ceea ce este dezvoltare istorică în detrimentul a ceea ce ține de esență. Dar, dacă conferim prioritate celor esențiale, nu mai avem motive pentru anxietățile confesionale, nici pentru teama de ceea ce este cu adevărat ecumenic, adică adevărata grijă pentru a face totul în vederea dobândirii comuniunii depline între biserici. Atunci ne putem

⁸⁸O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen, 1990, p. 11.

dedica fără teamă preocupărilor ecumenice, fără a renunța la fondul nostru confesional.

Dar unitatea pe care o dorim trebuie văzută ca uniformitate sau ca unitate în diversitate? Răspunsul ortodox este fără îndoială: *unitate în lucrurile esențiale credinței creștine și diversitate în formele de exprimare ale acestei credințe și de practicare a vieții creștine.*

Următoarea întrebare firească este: Unde sunt limitele dintre această *unitate de credință* necesară și *diversitatea* logică, legitimă și necesară din cadrul Bisericii?⁸⁹ Este cert că acestor întrebări nu li se poate răspunde cu ușurință. Doar un singur lucru poate fi spus îndată, cu certitudine: ar fi prea ușor și n-ar ajuta cu nimic la clarificările necesare, dacă am considera orice interpretare sau concepție referitoare la conținutul credinței în Hristos, ca fiind diversitate logică și legitimă. Chiar dacă această atitudine ar îmbrăca haina toleranței și a păcii, sau chiar dacă ar traduce în practică unitatea creștină, nu ar putea fi acceptată ca fiind scopul principal al mișcării ecumenice, întrucât doar diversitatea nu poate garanta identitatea de conținut, necesară fundamentelor credinței creștine, neputând nici să ofere îndrumare pentru viața și mântuirea omului. Deci, în mișcarea ecumenică nu putem pur și simplu accepta *status quo*-ul diferitelor biserici, pentru a putea dobândi o coexistență pașnică. Aceasta poate fi privită doar ca o treaptă preliminară. Aici chiar și modelul *diversității reconciliate* trebuie examinat cum se cuvine.

Întrebarea poate deveni mai clară dacă am pune-o în alt fel: Ce fel de unitate trebuie să căutăm? Se transferă astfel chestiunea din cadrul caracterului arbitrar individual sau confesional, încât putem căuta voia Domnului în ceea ce privește unitatea Bisericii.

Unitatea pe care o dorește Iisus Hristos

În această privință avem o afirmație clară a lui Iisus Hristos, care ne-a fost transmisă în capitolul al XVII-lea al Evangheliei după Sfântul Ioan. Este vorba de ultima rugăciune a lui Iisus, practic despre dorința Sa ultimă și testamentul Său pe care trebuie să-l împlinim noi. De cele mai multe ori doar prima parte a binecunoscutei fraze este citată: *ca toți să fie una* (In 17, 21). Dar în continuare se arată *scopul și metoda realizării koinonia*-ei creștine: *după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.* Dorința lui Iisus este foarte clară: arhetipul și exemplul pentru unitatea creștină le constituie unitatea, *koinonia* celor trei Persoane divine prin legătura iubirii, iar scopul acestei unități este *koinonia* cu cele trei Persoane divine. Iisus vede realizarea acestor obiective ale *koinonia*-ei ca pe mărturia credibilității trimeriei Sale: *ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.* Unitatea pe care o descrie Iisus în acest capitol nu este o înțelegere teoretică, nici un acord formal prin contract, ci una soteriologică, adică

⁸⁹ Cf. G. Larentzakis, *Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung*, în: *Ökumenisches Forum* (1985), nr. 8, p. 65 sq.

una care este necesară pentru *teleiosis*, pentru desăvârșirea și mântuirea umanității, ceea ce înseamnă că este în mod existențial foarte importantă pentru viața noastră. Iisus spune: *Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime* (In 17, 23).

Sfântul Atanasie vede fundamentul unității creștine⁹⁰ din perspectiva acestei dimensiuni trinitare, soteriologice. Este unitatea Ființei divine în diversitatea Persoanelor, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, de aceeași valoare și esență.

Dumitru Stăniloae formulează astfel această convingere: *Biserica e imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârșită iubire față de lume, întreținând în aceasta o continuă mișcare de autotranscendere prin iubire*⁹¹; Biserica e o comuniune de iubire scăldată în relațiile infinitei iubiri treimice⁹².

Foarte concret, aceasta înseamnă că Biserica Ortodoxă caută să realizeze o viață de comuniune care este *înțeleasă și trăită ca unitate în privința fundamentelor credinței creștine și ca diversitate în formele de exprimare și de practicare a acestei singure credințe în diferitele biserici*.

Este îmbucurător faptul că primul document comun al dialogului teologic oficial dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile Ortodoxe, din anul 1982, care așteaptă receptarea și implementarea de către biserici, formulează această concepție a Bisericii locale și a celei universale ca doctrină comună a bisericilor noastre. În document se afirmă: „Întrucât Unul și Singurul Dumnezeu este o comuniune de trei Persoane, una și singura Biserică este o comuniune de mai multe comuniuni, iar Biserica locală este o comuniune de persoane. Una și singura Biserică este identică cu *koinonia* bisericilor. Unitatea și diversitatea apar atât de strâns legate, încât nu poate exista una fără cealaltă”⁹³. Exact aici putem depăși multe din vechile probleme eclesiologice, ecumenice, luând notă de faptul că pe baza acestui document comun, bisericile locale în deplinătatea lor formează o *communio*, o comuniune cu toate consecințele ce decurg de aici, fără subordonare, fără ca vreuna dintre ele să fie mai mare în rang sau supusă alteia.

Unitate în diversitate

Această unitate poate fi trăită ca o comunitate policentrică, federală de structuri bisericești autonome, într-o diversitate liturgică atestată istoric de-a lungul secolelor, devenind o expresie bogată și cu siguranță neuniformă a uneia și aceleiași credințe. Cuvintele Sfântului Atanasie trebuie să aibă ecou și pentru noi, anume că polemicile

⁹⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Arianos* III, 22, PG 26, 368C-369.

⁹¹ Dumitru Stăniloae, *TDO*, vol. II (2003), p. 214-215.

⁹² *Ibid.*, p. 228.

⁹³ *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysterium der Heiligen Dreieinigkeit*, III, 2, în: *Ökumenisches Forum* 5 (1982), p. 163 sq.

cu privire la cuvinte și concepte, sunt lipsite de sens⁹⁴. Cuvintele Sfântului Grigorie de Nazians din discursul lui de rămas bun la cel de-al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381), ne avertizează și pe noi cei de astăzi: „Încetați să vă mai certați din cauza cuvintelor”⁹⁵. Acesta este deci sensul în care Biserica Ortodoxă înțelege unitatea creștină.

Scopul pe care trebuie să-l atingem nu trebuie înțeles doar ca o coexistență pașnică, sau ca o toleranță condescendentă față de existența celorlalți. Chiar și o comuniune de biserici bazată pe posibilitatea de vizitare reciprocă, de ospitalitate și disponibilitate, deși deschide ușile închise ale exclusivismului și evită polemicile și lupta uneia împotriva alteia, poate chiar concurența dăunătoare dintre confesiuni, nu creează unitatea bisericească și trăirea în *koinonia* pe care a dorit-o Iisus.

Cu mai mult de douăzeci de ani în urmă, în anul 1977, la cea de-a 50-a aniversare a comisiei (mișcării și apoi, din 1948, a comisiei Consiliului Ecumenic al Bisericilor, *n.tr.*) *Credință și Constituție (Faith and Order)*, Jurgen Moltmann a întrebat: „Ce fel de unitate? Dialogul dintre tradițiile Răsăritului și cele ale Apusului”⁹⁶. El menționa, de asemenea, în acea perioadă: „Mișcarea ecumenică caută unitatea Bisericii în *adevărul lui Iisus Hristos*, nici mai mult, nici mai puțin. Ceea ce o motivează dinlăuntru este Rugăciunea Arhierească a lui Iisus pe care, conform Evangheliei după Sfântul Ioan, o adresează Tatălui Său înaintea patimilor Sale: «*ca toți să fie una*»” (In 17, 21)⁹⁷. Apoi, Moltmann spune că: „Teologii Bisericii de Răsărit au dreptate când explică pragmaticilor din Apus, că această rugăciune continuă și arată ce fel de unitate se dorește: «*Precum Tu, Părinte, ești în Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*»”. Unitatea Bisericii, pentru care S-a rugat Iisus și pe care o căutăm noi, nu poate fi alta decât unitatea cu Sfânta Treime și unitatea din Sfânta Treime. Aceasta are loc prin puterea Sfântului Duh, Cel care-l așează în relație pe Tatăl și pe Fiul. Este unitate în iubirea lui Dumnezeu și deci, unitate în Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu *este* în Sine iubire. Această *unitate a lui Hristos* în Biserică este ceea ce caută mișcarea ecumenică; nici mai mult, nici mai puțin”⁹⁸. Aceste afirmații clare ale lui Moltmann reflectă cu adevărat și concepția Bisericii Ortodoxe despre unitatea pe care o căutăm. La consultația teologică amintită mai sus, pe tema *Despre puterea reconciliatoare a Sfintei Treimi*, Conferința Bisericilor Europene declară: „Unitatea și comunitatea bisericească nu înseamnă uniformitate. Unitatea în diversitate pe baza modelului trinitar exprimă, de asemenea, bogăția și dinamismul comunității Bisericii”⁹⁹.

⁹⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Tom. ad Antioch.* 8, PG 26, 805C.

⁹⁵ Sf. Grigorie de Nazians, Oration 42, *Cuvând de rămas bun*, 16, PG 36, 477 A; cf. G. Larentzakis, *Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche...*, op. cit., p. 68.

⁹⁶ J. Moltmann, *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Tradition des Ostens und des Westens*, în: *Ökumenische Rundschau*, 26 (1977), p. 287 sq.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 289.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ În: *The Reconciling Power of the Trinity*, Geneva, 1983, p. 90.

Acum când înțeleg că această bază a unității creștine a fost promovată în repetate rânduri, nu doar de către partea ortodoxă, și că este tot mai mult considerată importantă de către protestanți – nu doar de către Moltmann – precum și de către romano-catolici, așa cum este menționat în câteva pasaje din documentele celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican și în dialogul teologic oficial dintre Biserica Romano – Catholică și Bisericile Ortodoxe, precum și de către organizațiile ecumenice¹⁰⁰, nu pot spune cât sunt de bucuroși pentru că nu fundamentăm unitatea creștină doar pe o convergență, dar și pentru că am găsit un consens important, pe care îl luăm foarte în serios și din care derivă acțiuni concrete. De aici decurge o responsabilitate comună absolut necesară, și nu există alternativă. Misiunea pe care ne-a încredințat-o Iisus, aceea de a realiza unitatea Bisericii, este obligatorie pentru noi și, în același timp, ne ține laolaltă. Este un dar și o sarcină. Ea ne arată calea și ținta. Îndrumă spre *mijloc* și spre *scop*. Și această însărcinare are și consecințe concrete, atât pentru modul de realizare a *koinonia*-ei bisericești, cât și în viața concretă a oamenilor din bisericile noastre, și chiar pentru viața societății noastre.

Prin urmare, problema ecumenică a restabilirii comuniunii creștine este fundamentală pentru creștinism. O Biserică dezbinată nu este credibilă nici în exteriorul și nici în interiorul ei. Ne pierdem credibilitatea, dar și dreptul de a cere cooperare și pace de la alții, de la politicieni sau generali, de exemplu, de vreme ce noi nu am fost în stare, timp de secole, să ne rezolvăm propriile noastre dificultăți și probleme de dezbinare. De aceea această sarcină ecumenică comună rămâne o prioritate absolută.

Înspre deplina comuniune între biserici

Sunt convins că avem o mulțime de documente despre consens și declarații de convergență. Acestea au fost pregătite, editate și adoptate cu multe eforturi și cheltuieli. Avem nevoie urgent de continuarea procesului de receptare și de aplicarea în practică, în mod gradual, dar conștient și concret, a acordurilor în toate acele domenii în care s-a ajuns deja la un consens. Nu trebuie să ne așteptăm la altceva, înainte ca tot ce avem până acum să fie pus în practică. Mai presus de toate, cei care activează adesea în comisiile ecumenice în numele bisericilor lor, să nu fie dezavuați de propriile lor oficii ecumenice centrale. Dorința mea ar fi ca peste tot unde s-au făcut câțiva pași înainte, aceștia să se resimtă în viața concretă a bisericilor noastre, de la introducerea lor în pregătirea teologică, în cooperare cu facultățile noastre de teologie¹⁰¹, până la implementarea în viața bisericilor noastre și a creștinilor¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, în: *Trinitat. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, cf. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien, 1984, p. 73-96.

¹⁰¹ Cf. *Charta Oecumenica*, II, 3; cf. documentația despre crearea unei conferințe a facultăților de teologie din Europa în: *Okumenisches Forum* 25 (2002), p. 201-304.

¹⁰² Cf. Alexandros Papaderos, *Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflexionen über Rezeption*, în: *Una Sancta* 38 (1962), p. 364 sq.

Respectul reciproc între creștini

Mai întâi de toate noi devenim creștini; și nu poți deveni creștin într-un spațiu gol, ci în cadrul unei comunități, adică în cadrul unei biserici. Iar un element constitutiv al calității de membru al unei biserici este acela că cineva devine creștin în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Adică devine un purtător al numelui lui Hristos, cu toate consecințele pe care le are acest lucru pentru o existență nouă, o viață nouă.

Legat de aceasta, îmi amintesc de o publicație a stimatului meu profesor de Dogmatică, Chrysostomos Konstantinidis, actualul Mitropolit al Efesului, în care scrie despre Hristologie, studiul creștinismului (Hristianologie) și unitate¹⁰³. Cu peste 40 de ani în urmă, în 1962, acest ierarh cu clarviziune, aparținând de Patriarhia Ecumenică, sublinia faptul că: „în eforturile ecumenice pentru unitatea creștină, trebuie să ne ferim de căile fără ieșire din domeniul eclesiologiei. Trebuie să fim mai conștienți că fiecare creștin, înainte de a fi considerat sau judecat ca membru al unei biserici sau al unei confesiuni, unde este membru adesea din întâmplare, trebuie privit mai înainte de toate drept creștin. Trebuie luat în considerare, de asemenea, că cineva se alătură unei biserici sau confesiuni deoarece devenise mai înainte creștin. Aceasta înseamnă că personalitatea fiecărui membru al bisericii nu este formată de instituția bisericească în cadrul căreia trăiește, ci mai întâi de toate de către Hristos însuși”¹⁰⁴. În acest sens, spune Mitropolitul Chrysostomos, se construiește Biserica lui Hristos și a creștinilor. Iar creștinii, membrii Trupului lui Hristos, prin unitatea lor, formează și promovează unitatea Bisericii¹⁰⁵. Divinul și umanul se întâlnesc în Biserică, al cărei cap este Hristos și al cărei suflet este Sfântul Duh.

Prin urmare, trebuie să ne respectăm și să ne prețuim unii pe alții în calitate de creștini. Nu înseamnă că toate problemele sunt rezolvate, dar reprezintă o premisă importantă pentru continuarea călătoriei, și pentru rezultate concrete.

Problematica slujirii (*Amt, ministry*)

O altă temă, asupra căreia opiniile confesionale diferă iar dificultăți ecumenice sunt aproape de nesurmontat, este problema *slujirii*. Întrucât acest subiect este discutat în Occident aproape în totalitate în termeni scolastici, comunitatea ecumenică vie nu are prea mare influență asupra sa. Acest lucru determină dificultăți adiționale în relațiile dintre protestanți și ortodocși, de vreme ce, după situație, necesitate și atitudine, sunt folosite fie argumente catolice, fie protestante. Tot aici apare întrebarea clasică: Este slujirea (*Amt*) o taină precum Botezul sau Euharistia? Aici avem un punct de plecare scolastic, cele șapte Taine, pe care, din păcate, l-am

¹⁰³ Chrysostomos Konstantinidis, *Christologia, cristianologia kai enotes*, în: *Orthodoxia* 37 (1962), p. 364 sq.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 365.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 366.

preluat și noi cei din Răsărit în aceeași formă în timpul de-al doilea mileniu, cu toate consecințele pentru disputele teologice și problemele ecumenice de astăzi.

Metoda scolastică a pătruns chiar și în dialogul dintre Bisericele Protestante și Biserica Ortodoxă Rusă, deci în afara spațiului ei de origine. În raportul dialogului desfășurat la Castelul Schwanberg, Kitzingen (Austria) se poate citi: „Conform învățaturii ortodoxe, Preoția (*Priestertum, priesthood*) este o taină precum Botezul, Euharistia și celelalte. Punctul de vedere luteran este că hirotonia pentru slujirea bisericească (*kirchlichen Amt, ministry of the church*) are un caracter sacramental; totuși, o concepție despre taine care ar include doar Botezul și Euharistia nu este aplicabil pentru slujire”¹⁰⁶. Este slujirea (*Amt, ministry*) o taină sau are doar un caracter sacramental? Și întreb aici: De ce țin ambii parteneri de dialog atât de mult la acest nivel scolastic de discuție? După părerea mea, ar fi foarte util, nu numai în dialogul luteran-ortodox, ci și în cel luteran-catolic, dacă partea luterană ar clarifica modul ei de înțelegere a slujirii, și modul în care se realizează și se practică aceasta. De exemplu, momentul în care este invocat Dumnezeu Cel Unul în Treime sau cel când este invocat Sfântul Duh în timpul hirotoniei, corespunde epiclezei, iar punerea mâinilor se face nu numai de către episcopul sau superintendentul care hirotonește, ci și de prezbiteri, printr-o rânduială liturgică în cadrul unui act de cult, în prezența congregației care participă la slujbă. În cazul în care persoana este instalată mai târziu în alt post, nu mai este nevoie de o altă hirotonire, de vreme ce prima este încă validă. Și chiar și după ce persoanele hirotonite se pensionează, au încă dreptul de a predica Cuvântul lui Dumnezeu și de a administra tainele, pentru tot restul vieții.

Deci ce înseamnă acest concept și această practică a slujirii în Biserica Luterană? Care sunt principalele diferențe între aceasta și concepția despre slujire din Biserica Romano-Catolică și Bisericele Ortodoxe? Oricum am formula aceasta, este important să fie exprimat un acord asupra punctelor esențiale. Totuși, trebuie pusă întrebarea dacă poziția luterană despre slujire, exprimată mai sus, ar fi acceptată de comunitatea protestantă în mod unanim. Ce este „permanent” în concepția protestantă despre slujire? Știu că expresia *character indelebilis* ar da naștere la obiecții imediate, chiar și din partea multor ortodocși. Dar noi nu doar vorbim despre acest concept! Acesta ar trebui să fie un subiect pentru dialogul nostru, așa încât și aici, printr-o nouă abordare, am putea face un început entuziast, cu perspective concrete.

Firește că în domeniul slujirii, încă mai avem o mare problemă ecumenică pe care nu ar trebui să o ignorăm. Papa Paul al VI-lea spunea în ianuarie 1967: „Știm foarte bine că cel mai mare obstacol în calea ecumenismului este papalitatea.” Papa Ioan Paul al II-lea este, de asemenea, conștient de această problemă, și dorește să o

¹⁰⁶ În: G. Larentzakis, *Die Fruchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche*, în: *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta*, hg.v. Heinz Joachim Held u. Klaus Schwarz (Studienheft 21), Hermannsburg, 1995, p. 124.

trateze și să o rezolve împreună cu alții într-un dialog ecumenic. El și-a exprimat în mod repetat dorința de a avea un dialog ecumenic pe această temă. El a spus aceasta prima dată la Roma, pe 6 decembrie 1987, cu ocazia vizitei patriarhului ecumenic Dimitrios, și din nou în Salzburg în „Biserica Evanghelică a lui Hristos”, pe 26 iunie 1988, în timpul unei slujbe ecumenice unde erau prezenți reprezentanți ai tuturor bisericilor creștine din Austria și, printre altele, și în enciclica sa ecumenică *Ut Unum Sint*, din anul 1995.

Potrivit concepției ortodoxe¹⁰⁷, Episcopul Romei poate fi recunoscut ca primul episcop al creștinătății. Conform deciziilor sinoadelor ecumenice comune din primul mileniu, și după ce vor fi fost depășite dificultățile rămase, Episcopul Romei poate fi recunoscut, fără ezitări, ca având primul loc în întreaga Biserică, ca papă și patriarh al Bisericii Romano-Catolice, ca primat, ca *primus inter pares*, cu tot respectul cuvenit și cu multele slujiri și obligații ce-i revin *Primului* Episcop al întregii Biserici creștine. Problema nu este doar cinstirea sa. În calitate de prim-Episcop al creștinătății el ar avea posibilitatea, respectând anumite acorduri și în cadrul unei structuri sinodale, să convoace sinoade ecumenice și să le prezideze, să coordoneze acțiuni și să îndeplinească alte sarcini în numele întregii creștinătăți, în concordanță cu înțelegerile făcute în timpul dialogului ecumenic comun pe care l-a cerut Papa. Din punctul meu de vedere, această perspectivă este posibilă nu numai între Biserica Romano-Catolică și Bisericile Ortodoxe, ci și între Biserica Romano-Catolică și celelalte biserici din Est și Vest.

Mi-ar plăcea să închei cu declarațiile și angajamentele din *Charta Oecumenica*¹⁰⁸ care spune (I, 1): „Deosebirile fundamentale din credință încă împiedică această unitate vizibilă. Există diferite concepții, mai ales despre Biserică și unitatea ei, despre Taine și slujiri-*Amtern*. Noi nu trebuie să fim de acord cu această situație. Iisus Hristos, pe cruce, ne-a descoperit iubirea Sa și taina împăcării; urmând Lui, vrem să facem tot posibilul de a depăși barierele și problemele existente ce despart bisericile.

Ne obligăm:

- Să urmărim îndemnul apostolic din epistola către Efeseni și să ne străduim, stăruitor, să ajungem la o înțelegere comună a mesajului mântuitor al lui Hristos din Evanghelie;
- Să acționăm prin puterea Duhului Sfânt spre unitatea văzută a Bisericii lui Iisus Hristos într-o credință, unitate care își găsește expresia în recunoașterea reciprocă a botezului și în comuniunea euharistică, precum și în mărturisire și slujire comune.”

¹⁰⁷ Cf. Grigorios Larentzakis, *Das Papstamt in orthodoxer Sicht* în: *Papstamt- pro und contra. Geschichte, Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen, 2001, p. 84-120.

¹⁰⁸ Am preluat aceste două citate din *Charta oecumenica*, din traducerea după textul oficial în limba germană realizată de drd. Vasile Carabă și corectată de Pr. Prof. Viorel Ioniță, publicată în revista *Mitropolia Olteniei* (2001), nr. 3; a se vedea și traducerea din *Altarul Banatului XII/LI* (2001), nr. 7-9.

Și (II, 6): „Pentru a aprofunda comuniunea ecumenică, eforturile pentru un consens în credință, trebuie neapărat continuate. Fără unitatea de credință nu există nici o comuniune bisericească. Nu există nici o alternativă la dialog.

Ne obligăm

- Să continuăm, conștiincios și intensiv, dialogul dintre Bisericile noastre la toate nivelurile și să examinăm ceea ce se poate și trebuie să fie declarate ca obligatorii de autoritatea bisericească în ceea ce privește rezultatele dialogului.

Nota traducătorului

Domnul profesor universitar dr. Grigorios Larentzakis, senator de onoare al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu (din luna septembrie, 2007) s-a născut în Chania, Creta în anul 1942. A urmat studii teologice la Chalki (Constantinopol), apoi la Salzburg și Innsbruck (Austria), obținând doctoratul în 1969, fiind primul non-romano-catolic, doctor al unei facultăți de teologie romano-catolice din Austria. În anul 1982 obține habilitarea la Universitatea din Graz (Austria), iar în 1983 devenea doctor și al Facultății de Teologie din Tesalonic. Este profesor universitar din anul 1987. Predă, începând din anul 1970, teologie ortodoxă și ecumenism la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din Graz. A predat și la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din Viena, la Facultatea de Teologie Pontificală din Linz, la Institutul Ecumenic, Bossey, Elveția. A predat ca *visiting professor* la: Salzburg, Viena, Munchen, Maribor, Atena, Tesalonic, Sofia, Belgrad, Cluj, Sibiu.

A împlinit numeroase funcții și misiuni ecumenice:

- Din anul 1990, conducătorul Departamentului pentru Teologie Ortodoxă la Facultatea Romano-Catolică a Universității din Graz
- Vicepreședinte al Institutului pentru Teologie Ecumenică, Teologia Bisericii Răsăritene și Patrologie
- Membru și de mai multe ori președinte al *Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark* (IAS) (*Interconfessional Working-group for Oikoumene in Styria*, în prezent *Ökumenisches Forum christlicher Kirchen in der Steiermark* (*Ecumenical Forum of Christian Churches in Styria*)).
- Consultant al fundației ecumenice *Pro Oriente* (Viena)
- Vicepreședinte al fundației ecumenice *Pro Oriente* (filiala din Graz)
- Membru al câtorva comisii și al Comitetului Central al Conferinței Bisericilor Europene (CEC)
- Din anul 1984, membru al Comisiei Patriarhiei Ecumenice în dialogul teologic bilateral între Biserica Evanghelică din Germania (EKD) și Patriarhia Ecumenică

Biserica cea una și unitatea sa. Considerații din perspectiva Teologiei ortodoxe

- Președinte al comitetului local de pregătire a celei de a II-a Adunări Ecumenice Europene, Graz (23-29 iunie, 1997)
- Coeditor al *Grazer Theologische Studien* și al *Ökumenisches Forum*
- Coeditor al *Ökumenische Rundschau* (ed. în Germania) broad
- Organizator al mai multor excursii de studii ecumenice în țări majoritar ortodoxe, cu scopul de a dezvolta relațiile intercreștine
- Oaspete al multor emisiuni radio și TV în Austria și în alte țări

O selecție din publicațiile sale ar cuprinde:

- *Einheit der Menschheit - Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien*, *Grazer Theologische Studien* 1, Graz, 1978.
- *Die Kirche von Rom und ihr Bischof. Beitrag in der Forschung der Beziehungen des Ostens und des Westens auf der Basis der patristischen Quellen.* (Irinaios, Basileios, Chrysostomos), *Analekta Vlatadon* 45, Thessaloniki, 1983 (în lb. greacă).
- *Trinitarna jednosc kosciola w swietle oficjalnego dialogu katolicko-prawoslawnego*, în: *Communio*, Poznan-Warszawa III (1983), p. 56-78.
- *Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche. Zum Münchner Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche*, în: *Für Kirche und Heimat*, Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag, Wien-München, 1985, p. 151-172.
- *Heiligenverehrung in der orthodoxen Kirche*, în: *Catholica* 42 (1988), p. 56-75.
- *Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen*, în: *Orthodoxes Forum* 1(1988), p. 5-28.
- *Das Baseler Ereignis Frieden in Gerechtigkeit (15.-21. Mai 1989) Einheit der Kirchen - Einheit Europas*, în: *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*, FS für Ph. Harnoncourt, hg.v. E. Renhart und A. Schnider, Graz, 1991, p. 386-399.
- *Christliche Mission in ökumenischer Gesinnung in einem säkularisierten und umgestalteten neuen Europa. Eine orthodoxe Skizze*, în: *Ökumenisches Forum* 15(1992), p. 35-55.
- *10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche - Eine Bilanz*, în: *Pro Oriente* Band XVI, *In Verbo autem tuo*, Die Ökumene unter Kardinal Groër, hg. v. A. Stirnemann und G. Wilflinger, Innsbruck-Wien, 1994, p. 46-77.
- *Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche*, în: *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in*

Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta, hg.v. Heinz Joachim Held u. Klaus Schwarz (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, p. 113-126.

- *Die Orthodoxe Kirche und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Feststellungen und Erwartungen für das neue Europa*, în: *Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend*, hg. v. U. Hahn, P. Thiede, A. Basdekis und M. Lohmann, Paderborn, 1996, p. 141-151.

- *Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität*, în: *Orthodoxes Forum*, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München 10 (1996), p. 19-35.

- *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, hg. gem. mit H. Heppner, (Grazer Theologische Studien 21), Graz, 1996.

- *Die Relevanz der kirchlichen Ost-West-Beziehungen für Europa: Gestern-Heute-Morgen*, în: *Das Europa-verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, hg. gem. mit H. Heppner, Grazer Theologische Studien 21, Graz, 1996, p. 49-77.

- *Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?*, în: *Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte*, hg. v. Maximilian Liebmann, Graz-Wien-Köln, 1997, p. 107-135.

- *Der Heilige Markos Eugenikos und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens*, Katerini, 1999 (în lb. greacă).

- *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz (Styria Verlag), 2000, 2001².

- *Christentum und Politik im neuen Europa. Ein dringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, în: *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Lothar Lies SJ*, hg.v. Silvia Hell, Innsbruck-Wien, 2000, p. 281-320.

- *Das Papstamt in orthodoxer Sicht*, în: *Papstamt-pro und contra. Geschichte Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten, Göttingen, 2001, p. 84-120.

- *Die Überwindung des Nationalismus in der orthodoxen Theologie. Die Beziehungen des Ökumenischen Patriarchates zu den anderen Konfessionen in Europa heute*, în: *Orthodoxes Forum* 15 (2001), p. 185-202.

- *Rechtfertigung aus der Sicht der Orthodoxen Kirche*, în: *Ökumenisches Forum* 23/24 (2000/2001), p. 263-284. *Orthodoxe Betrachtung*, în: *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, hg. v. Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletzis und Vladimir Ivanov, Frankfurt am Main, 2002, p. 551-572.

- *Ehe - Mysterium der Liebe. Orthodoxe Aspekte zur Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung*, în: Maximilian Liebmann (Hg.), *War die Ehe immer unauflöslich?*, Limburg – Kevelaer, 2002, p. 56-96.

- *Teologie și viață în Biserica ortodoxă*, în: *Bisericile din Răsărit*, hg. Dietmar W. Winkler und Klaus Augustin unter Mitarbeit von Grigorios Larentzakis und Philipp Harmoncourt, Bukarest, 2003, p. 107-113.

- *Concepția ortodoxă despre unitatea Bisericii*, în: *Bisericile din Răsărit*, hg. Dietmar W. Winkler und Klaus Augustin unter Mitarbeit von Grigorios Larentzakis und Philipp Harnoncourt, Bukarest, 2003, p. 124-127.

- *Biserica ortodoxă în dialog cu alte Biserici*, în: *Bisericile din Răsărit*, edit. Dietmar W. Winkler und Klaus Augustin unter Mitarbeit von Grigorios Larentzakis und Philipp Harnoncourt, Bukarest, 2003, p. 128-133.

- *Einheit der Menschheit - Grundvoraussetzung für das Zusammenleben im multireligiösen Kontext. Patristische und aktuelle orthodoxe Perspektiven*, în: *Patristica et Oecumenica, Festschrift für Wolfgang A. Bienert*, hg. von Peter Gemeinhardt und Uwe Kühneweg, Marburg, 2004, p. 211-237.

- *Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen*, în: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 8 (2004), 137-149.

- *Die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Tradition in der Kirche. Orthodox-lutherischer Dialog*, în: *Ökumenisches Forum* 26/27 (2003 / 2004), p. 165-184.

- *Konziliarität und Kirchengemeinschaft, Papst Paul VI. und die Konzilien der römisch-katholischen Kirche. Zukunftsüberlegungen*, în: *Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge*, hg. von R. Meßner / R. Pranzl, Regensburg, 2006, p. 285-316.

- *Die Erklärung des II. Vatikanums Nostra Aetate über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen aus orthodoxer Sicht*, în: *Nostra Aetate-Ein zukunftsweisender Konzilstext, Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, hg. v. Hans Hermann Hendrix, Aachen, 2006, p. 111-148.

- *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Seine gesamtorthodoxen Aufgaben*. Kathpress Sonderpublikation, Wien, 2007.

A primit numeroase distincții cum ar fi:

- *Archon Megas Protonotar* din partea Patriarhiei Ecumenice
- Medalia de onoare a orașului Graz
- Marea medalie de onoare a landului Styria
- Crucea austriacă de onoare pentru știință și artă clasa I
- Crucea patriarhală (București)
- Crucea din partea Bisericii din Creta
- Crucea de onoare din partea președintelui Greciei

Studiul de față ne oferă o introducere substanțială în problematica Eclesiologiei din perspectivă ecumenică. Eclesiologia s-a aflat mereu în centrul preocupărilor Consiliului Ecumenic al Bisericilor. O primă încercare de convergență, evident parțială, a fost elaborarea de către Comisia „Credință și Constituție” a documentului de studiu intitulat: *The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a*

*common statement*¹ (*Faith and Order Paper* nr. 181, Geneva, 1998, 61 p.), prezentat și distribuit la Harare, Zimbabwe (decembrie 1998), unde a avut loc a VIII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor). În urma reacțiilor bisericilor, s-a alcătuit o versiune augmentată, publicată sub titlul modificat: *The Nature and Mission of the Church. A stage on the Way to a Common Statement* (*Faith and Order Paper* 198, Geneva, 2005, 70 p).

Documentul *The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement* a fost alcătuit pe temeiul rezultatelor obținute prin eforturile anterioare, fiind o încercare preliminară de a exprima ce ar putea afirma acum bisericile împreună despre natura și scopul Bisericii și, în această perspectivă, să se poată identifica domeniile unde persistă dificultăți și dezacorduri. Prin urmare, nu este vorba de o declarație de acord între biserici, care ar fi rezultatul unor sinoade, ci de un pas important spre o convergență teologică, punct de referință comun pentru biserici. Se cercetează tradițiile confesionale, pentru a se recunoaște particularitatea lor, semnificația lor universală și deficiența lor ecumenică², dar fără a se identifica tradițiile respective, deoarece textul se dorește a avea un caracter irenic. Prof. Annemarie Reijnen observă că modul în care este scris textul din chenare este un adevărat exercițiu de diplomatie³. Este încurajator să se constate că textul din afara chenarelor, deci convergența predomina, deși multe chestiuni majore rămân în chenare, iar, potrivit profesoarei Annemarie Reijnen, cardinalul Ratzinger, prefectul Congregației credinței, (actualul episcop al Romei, Benedict al XVI-lea) ar fi respins valabilitatea uneia din cele mai cunoscute, și aparent general acceptate imagini ale Bisericii, „poporul lui Dumnezeu”⁴. Trebuie să se menționeze că acest document a fost studiat de un grup mai mare format din membrii Comisiei „Bisericile în dialog” a Conferinței Bisericilor Europene și o parte din membrii Comisiei „Credință și Constituție” a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, într-o conferință ce a avut loc în iunie 2001 în Tsaghkadzor, Armenia. Au prezentat contribuții în plen: Reinhard Frieling, Tamara Grdzeldze, Barbara Hallensleben, Viorel Ioniță, Martin Parmentier, Annemarie Reijen. În declarația comună care a urmat conferinței se poate citi: „Nu dorim să vorbim exclusiv despre structurile Bisericii «reale» sau «vizibile» - sau despre Biserică văzută ca instituție istorică marcată de contingentă. Dorim să vorbim despre lucrarea iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre toată lumea, spre toată creația. Pentru unii, aceasta ar putea însemna că spunem: Să nu mai vorbim atât de mult despre «Biserică», ci despre globalizare, ecologie și economie. Pentru alții am spune: Dar eclesiologia înseamnă să vorbești despre toată lumea, deoarece Biserica este Trupul lui Hristos și, prin Întrupare, Hristos a asumat întreaga

¹ A se vedea. t.r. în *Revista Teologică* (2003), nr. 3, p. 66-105.

² Pr. Prof. Ion Bria, *Biserica – Una sancta în Lumina Tradiției Ortodoxe*, în *Revista Teologică* (1997), nr. 3, p. 21, 22.

³ Doc. *Faith and Order* / 2001:10, p. 2.

⁴ *Op. cit.*, p. 2.

umanitate”. S-a subliniat și apariția unor polarități în înțelegerea și descrierea Bisericii. Printre acestea ar fi: preoțesc/ profetic, ideal/ istoric contingent, sfânt/ marcat de păcat, actual/ nu încă. Bisericile noastre reflectă în mod diferit aceste distincții. S-ar putea caricaturiza ușor pozițiile uneia sau alteia dintre tradiții plasând-o într-una dintre extreme. Există puncte slabe și puncte tari, riscuri și oportunități în toate aceste poziții. Bisericile care tind spre prima parte a fiecărei perechi pot fi predispuse câteodată la auto-suficiență eclesială. Bisericile care tind spre a doua parte, pot fi predispuse câteodată la instabilitate și dezbinare. Se consideră că toate bisericile trebuie să includă ambele părți ale fiecărei perechi în înțelegerea de sine și se recomandă, în mod deosebit, să se realizeze un studiu comun, pentru a se găsi criteriile de discernere între pluralitatea legitimă și separările vătămătoare.

Domnul profesor Gregorios Larentzakis și-a prezentat studiul pe care-l oferim în traducere, la Wittenberg (Germania), în luna iunie, 2004, în cadrul dialogului teologic dintre Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuenberg din anul 1973) și Conferința Bisericilor Europene. Domnia sa a dorit să evidențieze vocația ecumenică a Ortodoxiei, abilitatea de a media între două tendințe opuse: hristomonismul centralist și pnevmatomonismul centrifug. Aceasta nu înseamnă că identitatea Ortodoxiei ar rezulta din comparația cu romano-catolicismul și protestantismul, ci Ortodoxia, așa cum sublinia magistral vrednicul de pomenire părinte profesor Ion Bria, are propria sa identitate. După cum e firesc, se accentuează ceea ce ne apropie, ceea ce s-a obținut deja în urma unor lungi și pline de efort perioade de dialog. Dar ce s-a realizat de fapt? Nu cumva prin mișcarea ecumenică se minimalizează marile diferențe care rămân? Oricum nu există alternativă la dialog și colaborare.

Problema *limitelor Bisericii* este foarte complexă. Mântuitorul a lăudat credința centurionului, și chiar *S-a minunat* de aceasta, deoarece omul este persoană creată pentru un dialog progresiv în iubire, un dialog real, neregizat, potențat de Duhul Sfânt, prin urmare Îl putem „surprinde” pe Dumnezeu prin modul original și spontan în care ne raportăm la El, pornind, cum se întâmplă în cazurile relatate în Sfintele Evanghelii, de la necazul nostru. Vorbim oare despre împlinirea unor prescripții, de chestiuni formale sau, mai degrabă, despre deplina conștientizare a aceluia firesc cuceritor al prezenței și lucrării lui Dumnezeu în viața umană și în lume, la disponibilitatea totală a omului de a primi lucrarea dumnezeiască în care este prezent nemijlocit Lucrătorul, la golirea minții (*nous* – organul unirii mistice cu Dumnezeu) de preocupările mărunte, pentru a vedea numai Cuvântul viu și lucrător. Centurionul are încredere totală, asemenea lui Avraam, în autoritatea și eficiența desăvârșită și *imediată* a cuvântului Cuvântului lui Dumnezeu. Iar tâlharul cel de-a dreapta (foarte probabil un zelot) Mântuitorului răstignit pare a nu avea nevoie de nici o mijlocire. Îi este milă și este revoltat că Iisus suferă, fiind nevinovat, și, de aceea, primește revărsarea milei Sale dumnezeiești, concretizarea iubirii Sale nețărmurate și viața veșnică. În prezența Cuvântului, materia Tainei este chiar inima sa, și Taina este vie și lucrătoare: *Astăzi vei fi cu Mine în rai*. Este foarte important să nu se perpetueze

greșeala din Occident, unde prin folosirea cuvântului *sacramentum*⁵, s-a accentuat obligativitatea primirii Sfințelor Taine pentru mântuire, în loc să se sublinieze privilegiul de a le primi, modul minunat în care Dumnezeu, ne atinge, ne mângâie și ne hrănește prin Sfințele Taine. Nu trebuie să se sublinieze în mod exclusivist că sunt obligatorii pentru mântuire, ci să se afirme că sunt desfătare și viață, pe care Dumnezeu le poate acorda și în afara unui cadru misteric, atunci când omul nu are parte de acel cadru, nu din lenevie sau necredință, ci din imposibilitate obiectivă, dar spune: *Cred, Doamne, ajută necredinței mele și neputinței și păcatului meu de a nu fi încercat și mai mult să mă apropii de Tine. Oare ar putea îndrăzni cineva să excludă mila lui Dumnezeu în cazurile altor „centurioni” și „tâlhari”?* Nu ne referim la marii ereziarhi, care din mândrie au contribuit la fărâmițarea creștinismului, ci la cei născuți și crescuți, fără voia lor, în diferite tradiții confesionale lipsite de deplinătate. Și din pietrele acestea poate face Dumnezeu fii ai lui Avraam, le spunea Sfântul Ioan Botezătorul celor mândri de descendența lor din „părintele credinței”.

Prin sublinierea suveranității depline a lui Dumnezeu în actul mântuitor, nu relativizăm, nici pe departe, misiunea Bisericii în lume - să nu uităm că doar o treime din actuala populație a Terrei - de șase miliarde de oameni - este încreștinată. Mântuitorul îi trimite pe Sfinții Apostoli să învețe și să boteze în toată lumea (Mt 28, 19), să-i introducă pe toți oamenii în Trupul Său cel tainic, să devină toți, prin Botez, fii adoptivi ai Tatălui ceresc. Ei și urmașii lor, precum și toți creștinii sunt chemați a fi *lumina lumii, sarea pământului și aluatul* care să dospească toată lumea, dar aroganța ivită din autosuficiență sau chiar din egolatrie este semnul erijării diabolice în locul cel sfânt al Mântuitorului și Judecătorului tuturor.

⁵ Este semnificativ faptul că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulțumirea față de folosirea termenului latin *sacramentum* (împrumutat din limbajul militar și înseamnă jurământ) și s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion* - deoarece se pune accentul pe obligativitatea primirii sacramentelor în vederea mântuirii, în loc să se sublinieze privilegiul de a primi harul lui Dumnezeu prin aceste lucrări minunate de sfințire a vieții omului. Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înțelesul lui *mysterion*” (U. Zwingli, *Kommentar über die wahre und falsche Religion* (n. 1), p. 23 sq.) și dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament” în vocabularul lor - o nemulțumire pe care a exprimat-o și Friedrich Schleiermacher în *Dogmatica* sa. (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Ediția a II-a revizuită, 1831, Editura M. Redeker, vol. II, 1960, p. 364 (trad. engl. *The Christian Faith*, Edinburgh, 1948). În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament” pentru lucrări bisericesti. (M. Luther, *De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium*, 1520, WA 6, 501, 37 sq.) Philip Melancthon în lucrarea sa intitulată *Loci Communes* (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale ... ceea ce alții numeau sacramente” (P. Melancthon, *Loci communes*, 1521, Editura bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh 1993, 328 sq.), întrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *Sacrament*. Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulțumirea față de termenul *sacramentum*. Este foarte important de amintit faptul că acum 178 de ani F. Schleiermacher își exprima speranța că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, și care în schimb a folosit expresia *mistere (taine)*, (s.n.), F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 364).

Simbioza *doctrină – cult – spiritualitate*, fundamentată pe *lex credendi, lex orandi, lex agendi* ne conferă viziunea holistică asupra vieții bisericești. După ce istorisește evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creștini: „stăruiau în *învățătura Apostolilor* (*te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum*) și în *părtășie* (legătura frățească) (*te koinonia, communicatione*), în *frângerea pâinii* (*te klasei ton arton, fractionis panis*) și în *rugăciuni* (*tais proseuhais, orationibus*) ” (F A 2, 42). Conexiunea dintre doctrină, viața de comuniune și viața liturgică este evidentă de la începutul Bisericii. Chiar dacă se observă întâietatea acordată doctrinei, dialogul teologic axat exclusiv pe teme doctrinare nu duce la unitate. Trebuie însoțit de iubire sinceră, de dorința ca și ceilalți să se împărtășească de bucuria ta și de comuniunea în Sfintele Taine.

În Biserica Ortodoxă s-a evitat confuzia între concept și conținutul conceptualizat, acordându-se prioritate elementului doxologic, doctrina este experiată și, în mare parte, cântată de întreg trupul eclesial. Eclesiologia, așa cum subliniază magistral domnul profesor Gregorios Larentzakis, nu poate fi despărțită de Triadologie, Hristologie, Soteriologie, Pnevmatologie, dar nici de Theotokologie și de învățătura despre comuniunea sfinților. Viața eclesială, *viața în Hristos* este o taină pentru că viața însăși este o taină, o minunăție.

Fizica cuantică ne descoperă faptul că natura este un ansamblu indivizibil unde totul este în relație. „La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine superioară tuturor celor pe care noi putem să ni le imaginăm: ordinea supremă care reglează constantele fizice (h, c, g), condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. (...) ordinea se află acolo, eternă și necesară în spatele fenomenelor, foarte sus deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă. Sub fața vizibilă a realului, există deci ceea ce grecii numeau «logos», un element inteligent, rațional, care reglează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat”⁶. Viața însăși este o minune, așa cum considera și Francis Crick, biolog, laureat al premiului Nobel pentru descoperirea ADN-ului : „un om onest, înarmat cu toate cunoștințele la îndemână astăzi, va trebui să afirme că originea vieții pare să țină de miracol, atât de multe sunt condițiile care trebuie reunite pentru a fi putut să apară”⁷.

Potrivit concepției ortodoxe, nu se poate da o definiție exactă și exhaustivă care să exprime ce este Biserica. Părinții Bisericii n-au făcut o asemenea încercare și majoritatea teologilor ortodocși le urmează exemplul. Mulți teologi din zilele noastre – constată Paul Evdokimov- socotesc că eclesiologia se află într-un stadiu „pre-teologic”. Nu există tratate patristice sistematice, nici o eclesiologie complet construită. Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se punea problema naturii sale. Pe de altă parte Biserica, prin ființa sa

⁶ Jean Guittou – membru al Academiei Franceze, în *Dumnezeu și știința*, Editura Harisma, București, 1991, p. 45.

⁷ *Ibidem*, 50.

tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală. ... Nevoia de a defini denotă negreșit eclipsa vieții ecclesiale, întunecarea evidenței trăite⁸. „Nevoia de a defini” s-a accentuat pe măsura separărilor crescânde dintre creștini, de aceea problema naturii Bisericii a fost pe agenda primei Conferințe Mondiale a Mișcării „Credință și Constituție”, Lausanne, 1927. Alan D. Falconer precizează că metoda comparativă a dominat primele întâlniri ecumenice, fiecare participant prezentând o perspectivă confesională asupra temei⁹. Deja la Lund, în 1952 unde s-a desfășurat a treia Conferință Mondială a Comisiei „Credință și Constituție”, s-a încercat să se îndrepte discuțiile teologice spre consens. După ce se ascultasera diferitele poziții confesionale, în raport s-a notat: „Nu putem construi unica Biserică prin potrivirea iscusită a moștenirilor noastre divizate. Putem crește împreună spre deplinătate și unitate în Hristos doar prin conformarea noastră cu Cel care este Capul Trupului și Domnul poporului Său”¹⁰.

Această ultimă învățătură o subliniază părintele Stăniloae atunci când scrie: „toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea și îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în rânduiala Botezului (...). Prin această participare la Hristos cel răstignit și înviat, cei botezați iau chipul (*forma*) lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului (*forme*) lui Hristos – *symmorphoi*. Chipul (*forma*) lor cel (cea) nou(ă) e chipul (*forma*) lui Hristos imprimat(ă) în ei și prin aceasta în Biserică”¹¹ (s.n.).

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sf. Botez face distincție clară între chip – *eikon* și formă – *morphe* (și verbul derivat)¹². În rugăciunea pe care preotul o rostește în taină, înainte de sfințirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este (...)) *preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh* - omul fiind *imago Trinitatis*) rostind cuvintele :

„Și fă să ia chip (*formă*) Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou...”¹³ textul original este : „*Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai...*”¹⁴. Nu luăm chipul lui Hristos la Botez, deoarece suntem prin creație după chipul Chipului Tatălui, ci atunci se restaurează chipul și primim forma, frumusețea, splendoarea lui Hristos, asemănarea reală cu El, haina Sa de lumină, pe

⁸ *Ortodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, EIBMBOR, 1996, p. 135.

⁹ *Ibidem* 2001:1.

¹⁰ Olivier Tomkins (ed.), *The Third World Conference on Faith and Order*, Lund, 1952, London, SCM 1953, p. 20 sq.

¹¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în *Ortodoxia* (1970), nr. 4, p. 508.

¹² Din art.n: „«Forma Bisericii»— prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană”, în: *Anuarul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu*, 2000-2001, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2001, p. 186-211.

¹³ *Molitfelnic*, 1985, p. 32.

¹⁴ *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion*, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962, p. 71.

care, din păcate, nu o păstrăm imaculată, și de aceea trebuie să o curățim prin Pocăință și Euharistie.

Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie fără înfățișare și fără formă” – *hyle aneidos kai amorphos* și iese afară “purtând forma” frumoasă a lui Hristos¹⁵. „Suntem modelați și imprimați și viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire”¹⁶.

„Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristomorfă, precum și *forma* și viața corespunzătoare. În acest mod, „Tatăl găsește pe fețele noastre însăși *forma – morphen – formam* Fiului” Său și „recunoaște în noi măduarele Celui Unul Născut al Său”¹⁷. „Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos”¹⁸.

Înfierea, evenimentul central al Sfintei Taine a Botezului, este un fapt real deoarece la Botez, Hristos Domnul se sălășluiește tainic în noi și, prin urmare, ne conferă chiar frumusețea Sa, însăși haina Sa de lumină, de aceea putem spune că actul înfierii este firească, din moment ce devenim ca Fiul cel Unul Născut. Ieșit din baia Botezului, neofitul poate să-I ceară lui Dumnezeu: *Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină*, întrucât așa cum spune Sfântul Apostol Pavel: (...) *v-ați dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaștere se reînnoiește după chipul* – *kat'eikona*, secundum imaginem – *Celui Ce l-a zidit* (Col 3, 10) (aici „chipul” este echivalentul lui *eikon* deoarece se referă la crearea omului). Știm că Adam nu era gol înainte de păcat, ci avea un veșmânt de slavă, cu atât mai mult cel ce trăiește *viața în Hristos*: „Trupul omenesc al lui Hristos strălucește de frumusețea spirituală a purității, bunătății și înțelepciunii nesfârșite a lui Dumnezeu, care restabilește și înalță minunata spiritualitate umană. Iar această strălucire se răspândește din Hristos și peste sufletele și *trupurile* celor uniți cu El, *formând* Biserica (s.n.)”¹⁹.

În acest sens Sfântul Grigorie de Nyssa afirma atât de frumos și de clar că: „Acela (Mirele- Hristos) Și-a făcut Biserica trup și, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zidește pe ea în iubire, până ce vom ajunge toți la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (Ef 4, 13). Dacă, așadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap - *kephale* al trupului e Hristos, Care formează - *morphon* fața Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfățișare - *to idio karakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut”²⁰.

¹⁵ P. Nellas, *Om, animal îndumnezit*, Editura Deisis, Sibiu, p. 86-87.

¹⁶ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, Lib. II, 525A, 537D, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷ Ibid., Lib. IV, 600B, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 85.

¹⁸ P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

¹⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii ...*, *op. cit.*, p. 514.

²⁰ *Tălcuire la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, p. 229.

Iar părintele Stăniloae scria: „Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup (s.n.)”²¹. Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm (*formăm*) după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanității asumate de El și modelată (*formată*) de dumnezeirea Sa²². Asemănarea cu Hristos este de ordin spiritual și se realizează prin Duhul lui Hristos Cel ce lucrează în noi. Ea constă în faptul că din trupesti am devenit spirituali. Devenim „duh”, „transformând modul nostru (de a fi și de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul” – *ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*²³. Dacă *forma* dumnezeiască se referă la „veșmântul” lui Hristos, cel botezat îl primește și el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălășluiește în cel botezat, și implicit îi dă *forma* Sa, la strălucire ajunge pe măsură ce împlinește poruncile; oricum procesul *conformării* noastre Trupului Lui Hristos celui îndumnezeit, plin de energiile dumnezeiești necreate, nu are sfârșit, nici aici, nici în Împărăția Sa cea cerească.

*Syngeneia*²⁴ primită prin Botez se desăvârșește prin Sfânta Taină a Euharistiei. Sfântul Atanasie cel Mare, apelând la un raționament simplu, ne spune că putem să-L primim pe Duhul Sfânt, care nu S-a întrupat, deoarece El este de o ființă cu Fiul care S-a întrupat, a devenit și Om adevărat: „prin sângele Său, care este de felul nostru – *homogenous*, noi putem primi Duhul Sfânt care nu este de același fel cu noi – *to me homogenes hemin Pneuma*”²⁵. Ideea este exprimată și în alte contexte: „Căci prin înrudirea Lui cu noi după trup – *dia ten pros to soma autou syngeneian*, am devenit și noi temple ale lui Dumnezeu și ne-am făcut fii ai lui Dumnezeu, așa încât se aduce închinare Domnului și în noi, și cei ce ne privesc, vestesc – cum zice Apostolul (*I Cor 14, 25*) – că „Dumnezeu este cu adevărat în aceștia”. E ceea ce spune și Ioan în Evanghelie: „Iar celor câți L-au primit pe El, le-a dat lor putere să se facă fii ai lui Dumnezeu” (*In 1, 12*). Iar în epistolă scrie: „Întru aceasta cunoaștem că rămâne întru noi, din Duhul Lui, din Care ne-a dat nouă”²⁶; „(...) toți am fost

²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. II, p. 218.

²² *De Baptismo*, lib. I; PG, XXXI, 1553, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii (...)*, op. cit., p. 508.

²³ *Ibidem*, col. 1561, la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 508.

²⁴ Cf. art.n.: *Părtași ai dumnezeieștii firi - theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes* (II Pr 1, 4) – o introducere-, *Revista Teologică* (2006), nr. 4, p. 130-159 și pe site-ul Revistei Teologice.

²⁵ *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, la E. Des Places, S.J., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964, p. 193.

²⁶ *Trei cuvinte contra arienilor*, I, 43, PG, 26, 100c 15, t.r. Pr. Prof. D. Stăniloae în *PSB* 15, p. 207-208.

eliberati pentru înrudirea trupului (etimologic, *cărnii*, n.n.) – *kata ten syngeneian tes sarkos*²⁷.

Duhul Sfânt, Sfințitorul, Cel care consacră apa Botezului, mirul și cinstitele daruri, ni-L face prezent pe Hristos în intimitatea ființei noastre, prin Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii și Euharistiei. Potrivit Sfântului Apostol Pavel, Hristos trăiește în creștini: *Hristos este Cel Ce trăiește în mine* (Gal 2, 20); *...Hristos este în voi* (Rom 8, 10; II Cor 13, 5); *Hristos Cel dintru voi...* (Col 1, 27); *Hristos, totul întru toți* (Col 3, 11). El se sălășluiește în inimile lor: *Hristos să Se sălășluiească prin credință în inimile voastre* (Ef 3, 17).

Nu există pericolul confuziei între Hristos – Capul Bisericii și creștini – trupul Bisericii, fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae: „Unitatea dintre Hristos și Biserica nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioșilor oricât de îndumnezeită, nu e *transformată* în Hristos capul. Capul, deși are și El firea Sa umană personală, e și Dumnezeu după ființă. Umanitatea îmbisericită a credincioșilor nu devine însă nicidecum parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne „trup” al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după ființă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioșii își însușesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau ființa Lui. Raportul între Hristos și Biserica nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sămânță și planta crescută din ea, căci sămânța își pierde existența devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica”²⁸.

„Pogorârea Sfântului Duh – spune Părintele Stăniloae – dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și cu aceasta, începutul Bisericii; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin întrupare, viața de ascultare, răstignire, înviere și înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca *din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica* (s.n.). Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. ... Fără Biserica opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza”²⁹. „Hristos îi mântuiește pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine și întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest *laborator* (s.n.) în care

²⁷ *Ibidem*, II, 69, t. r. cit., p. 308. În nota explicativă părintele Stăniloae scrie: „Desprinsă fiind patimile din trupul asumat de Cuvântul, ne-am putut elibera și noi de ele, datorită înrudirii comunicante (συγγένεια) după trup, sau a unității de natură între trupul Lui și al nostru.”

²⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în: *Studii Teologice* (1964), nr. 3-4, p. 186.

²⁹ Idem, *TDO*, vol. II, 196

se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat³⁰. Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de cap al trupului cu rolul de începător, care s-a ridicat în cele dumnezeiești, având în Sine puterea de a-i atrage pe toți la Sine și de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forța de a se împlini ca orice început : „Căci a fost pus Cap, adică început – *arhe* al celor ce prin El se modelează (*formează*) – *anamorphoumenon* spre nestricăciune prin sfințire în Duh”³¹.

Prin urmare, *syngeneia* (înrudirea) cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt prin care înțelegem înfierea și comuniunea tot mai accentuată cu Sfânta Treime, se realizează prin Sfintele Taine, în ambianța ecclesială și are un caracter epectasic, *din slavă în slavă* (II Cor 3, 18).

O altă chestiune pe care am dori să o evidențiem este aceea că trebuie să fim conștienți că din cauza traducerii, prin înlocuirea cuvântului *catolică* cu *sobornicească*, noi nu mai mărturisim, odată cu Crezul niceo-constantinopolitan, catolicitatea Bisericii – *καθολικὴν Ἐκκλησίαν* așa cum stă scris în originalul grecesc. Domnul profesor Larentzakis precizează: „Cuvântul *catolic* are câteva înțelesuri care exprimă taina Bisericii în toată profunzimea sa. Cuvântul *catolic* are atât un înțeles cantitativ, cât și unul calitativ. Din punct de vedere cantitativ se afirmă, în înțeles geografic, Biserica de pretutindeni, din toată lumea de astăzi, iar în înțeles istoric, Biserica din toate veacurile, de-a lungul secolelor, de la începuturi până astăzi. Calitativ, Biserica este catolică prin faptul că ea deține deplinătatea adevărului și deplinătatea mântuirii, fiind atotcuprinzătoare. În acest al doilea sens, cel calitativ, fiecare biserică locală este numită catolică și este înțeleasă în consecință. Astfel Biserica Ortodoxă înțelege Biserica lui Iisus Hristos ca fiind catolică, incluzând bisericile locale, și se înțelege pe sine ca fiind Biserica Ortodoxă Catolică Răsăriteană, în sensul Crezului”.

În Biserica Ortodoxă Rusă, termenul „sobornicească” – *sobornaya* (forma adjectivală a lui *sobornost*) l-a înlocuit pe cel de „catolicească” – *katoliceskaya* curând după respingerea de către ruși a Sinodului de la Ferrara/Florența, dar nu acoperă semantic conceptul original³². *Kata* – potrivit, conform; *holon*-întregului, *secundum totum, quia per totum est*, exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, fiind opusă oricărei fragmentări a dogmei. Expresia *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*, ce aparține Sfântului

³⁰ Idem, *Sinteză ecclesiologică*, în: *Studii Teologice* (1955), nr. 5-6, p. 267.

³¹ *Al doilea cuvânt către împărătese*, Mansi, *Amplissima Collectio Concil.* t. IV, col 804, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.* p. 184-185.

³² Dr. Ștefan Toma, *Coordonate ecclesiologice în gândirea teologică a pr. Dumitru Stăniloae*, în: *Revista Teologică*, 88 (2006), nr. 4, p. 171.

Ignatie³³, arată această unitate a plinătății care nu depinde nicidecum de condiții istorice, spațiale și cantitative³⁴.

Conștient de acest neajuns al traducerii Crezului și de dificultatea de a se reveni la original – așa cum grecii rostesc crezul în original și nu au nici o problemă în a spune *ἐκ μίας, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας* – părintele Stăniloae ține totuși să realizeze legătura dintre catolicitate și sobornicitate, arătând că deplinătatea (catolicitatea) nu este de sine, ci se experiează de trupul ecclesial: Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii precizează înțelesul ei de „corp” al lui Hristos. ...Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în «întregul» corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg, sau Hristos însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate³⁵.

Ar fi necesare câteva precizări terminologice³⁶. Pentru a desemna o adunare eclezială în limba rusă se folosesc doi termeni sinonimi, *sinod*, de origine greacă, și *sobor*. În pofida sinonimiei, termenul *sinod* este rezervat pentru consiliul episcopal, sfântul sinod, în timp ce termenul *sobor*, din aceeași rădăcină cu *soborat*, desemnează, în general, fie o biserică importantă (o basilică), fie o adunare eclezială temporară, un conciliu. La această distincție semantică și instituțională s-a adăugat o anumită opoziție istorică între sinodalitate și conciliaritate. În 1721 Petru cel Mare abolea atât instituția patriarhului cât și aceea a conciliului, în favoarea Sfântului Sinod. Începea epoca numită „sinodală”, încheiată cu restabilirea patriarhatului și a conciliilor, în anul 1917. Acestei sinodalități i s-a opus de către slavofili termenul *sobornost* sau conciliaritatea, ca o restabilire a funcției tradiționale a Bisericii Ortodoxe Ruse dinaintea reformei lui Petru cel Mare.

³³ Smyrn., 8, 2.

³⁴ Cf. Paul Evdokimov, *Orthodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIBMBOR, București, 1996, p. 171.

³⁵ TDO, vol. 2, p. 284.

³⁶ Se va folosi: *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*. International Colloquium Bruges 2003, A. Melloni, S. Scatena (éd.), Münster, LIT Verlag, 2005, p. 187-199.

Se pot distinge trei accepțiuni ale termenului *sobornost'*.

a) În Biserica Ortodoxă Rusă, cuvântul grecesc *καθολικὴν* din *Crez* este redat prin slavonul *соборный*, care s-ar putea traduce prin conciliară sau sobornicească³⁷. Este de remarcat că traducerea catolică a *Crez*-ului în limba rusă nu folosește acest termen, ci pe cel de *vselenskij* care, literal, înseamnă *universală*. De fapt termenul *sobornost'* poate fi înțeles diferit în funcție de asocierea cu sensul său general de *adunare* sau cu sensul mai restrâns, instituțional, de *sinod*. Pentru slavofili, cei care au inventat acest termen, *sobornost'* este o noțiune filosofică și teologică. Pentru Serge Trubeckoj (1862-1905), conceptul în analiză, mai înainte de a fi un atribut al Bisericii, este înscris în chiar conștiința omului³⁸.

Pentru A.S. Homiakov, prin *sobornost'* se subliniază pe plan eclesial, dimensiunea esențialmente colectivă a Bisericii, și faptul că toți creștinii, laici, clerici și episcopi se bucură de aceleași drepturi, fără o distincție între o Biserică învățătoare și o alta care este învățată³⁹. A.S. Homiakov făcea referire la enciclica patriarhilor răsăriteni din 1848, în care se afirma că nici patriarhul, nici sinoadele nu pot introduce vreo inovație, întrucât însuși trupul Bisericii, adică poporul păstrează credința⁴⁰. Din punct de vedere al conducerii, curentul slavofil percepea sobornicitatea într-un spirit democratic, insistând pe caracterul colectiv al organizării eclesiale și pe rolul laicilor pe toate planurile.

b) O altă interpretare a termenului *sobornost'*, strict canonică, se întemeiază pe unul dintre sensurile substantivului *sobor*, acela de *conciliu*. În comparație cu prima accepțiune, pe care am putea-o numi „democratică”, aceasta ar putea fi numită „episcopalistă”. Simplu spus, sinoadele, alcătuite exclusiv din episcopi, posedă puterea supremă în Biserică.

c) A treia accepțiune a termenului *sobornost'* a apărut de la Sinodul din 1917-1918. Reținând ideea participării tuturor membrilor Bisericii, prin urmare accepțiunea democratică a termenului *sobornost'*, acest ultim curent menține din principiul sinodal diferențierea funcțiilor în cadrul trupului eclesial. Prin sobornicitate se subliniază unitatea trupului care implică diversitatea funcțiilor și salvează principiul autorității episcopilor. Această accepțiune s-ar putea numi „harismatică”, prin aceasta nici nu se implică egalitatea, nici nu se exclude puterea personală.

³⁷ Cf. art. polemic scris de A. Deubner, *La traduction du mot 'καθολικὴν' dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, în: *Orientalia Christiana*, nr. 55, sept.-oct. 1929, p. 54-66.

³⁸ Cf. V. ZENKOVSKIJ, *Histoire de la philosophie russe*, Paris: Gallimard, t. I et II, 1957-1958, ici t. I, p. 350-364.

³⁹ A.S. KHOMIAKOV, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Orient chrétien*, Lausanne & Vevey: B. Benda, 1872, p. 48-49 și 61.

⁴⁰ Enciclica adresată tuturor creștinilor ortodocși în luna mai 1848, era reacția la enciclica papală *In suprema Petri Apostoli Sede*, adresată de papa Pius al IX-lea în 6 ianuarie 1848 creștinilor din Răsărit, prin care erau chemați la unirea cu Roma. v. trad. completă în: MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 40, *Synodi orientales, 1806-1867*, Paris & Leipzig: H. Welter, 1909. col. 377-418, aici col. 407 § 17.

Soloviev, influențat de Khomiakov, afirma că соборная ar fi o traducere arhaică a grecescului καθολικην, și, prin urmare, соборная ar desemna Biserica adunată de pretutindeni, Biserica în totalitatea sa, și nu Biserica supusă unui sinod episcopal. Pentru a se reda calitatea de a fi sobornicească, termenul în limba greacă nu ar fi 'καθολικην', ci συνοδικην. Dar sublinierea, cu ajutorul termenului slav din Crez, a principiului sinodal în Biserică este inexact și inconvenabil pentru teologii greci⁴¹. Cu alte cuvinte ar trebui oare schimbat originalul!

O ultimă problemă de subliniat ar fi cea a primatului papal. Să nu uităm că fostul suveran pontif, Ioan Paul al II-lea, pentru prima dată în istorie, prin enciclica sa ecumenică *Ut Unum Sint*, din anul 1995, a invitat bisericile să-și precizeze punctul de vedere. Din reacțiile apărute s-a constatat că majoritatea realizează importanța exprimării printr-o singură voce a poziției creștine, mai ales în privința marilor probleme contemporane. Cele afirmate de domnul profesor Larentzakis în această privință, spre sfârșitul studiului de față, sunt în același ton. Sperăm ca dialogul cu Biserica Romano-Catolică, reluat după șase ani de întrerupere, să aducă noi precizări.

Oricum, mai întâi de toate trebuie analizate relațiile inter-ortodoxe. Din păcate „seria neagră” a incidentelor continuă. Este atât de grav faptul că în timpul celei de a X-a reuniuni a Comisiei mixte internaționale de dialog teologic între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe, cu tema: „Consecințele eclesiologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune, conciliaritate și autoritate în Biserică” (Ravenna, între 8 și 14 octombrie 2007) delegația rusă s-a retras datorită prezenței unei delegații estoniene (Biserica Estoniană nefiind recunoscută de Moscova, ci doar de Constantinopol). Conform spuselor PS Episcop Hilarion Alfeyev: „Biserica Rusă s-a retras de la acest dialog doar datorită Patriarhiei de Constantinopol” (*sic!!!*). Bineînțeles că așa cum a subliniat același episcop rus: „Dialogul catolico-ortodox nu poate fi considerat complet dacă nu se ține cont de opinia Bisericii Ortodoxe Ruse.... Din moment ce cea mai mare Biserică Ortodoxă, care are mai mulți credincioși decât toate celelalte Biserici Ortodoxe la un loc, lipsește din dialog, asupra legitimității dialogului planează o îndoială”⁴².

Este foarte grav că din motive secundare, de jurisdicție teritorială, sunt afectate grav relațiile dintre anumite biserici ortodoxe, fiind, totodată, eclipsată valoarea inestimabilă a Ortodoxiei și vocația sa ecumenică.

Traducere și prezentare,
Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu

⁴¹ A. Deubner, *op. cit.* 55.

⁴² A se vedea: www.mitropolia-ardealului.ro și www.catholica.ro.

„The One Church und Its Unity. Considerations from the Viewpoint of Orthodox Theology”. Translation of the study: „Die eine Kirche und ihre Einheit Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie” (the title of the English version is: “The One Church und Its Unity. Considerations from the Viewpoint of Orthodox Theology”) presented by the Orthodox professor Grigorios Larentzakis, from the Roman-Catholic Faculty of Theology of Graz University, Austria, in Wittenberg, June 2004, during the second theological consultation between the Community of Protestant Churches in Europe (the former Leuenberg Church Fellowship) and the Conference of European Churches. According to the author, this theme is one of the most difficult questions facing ecumenical efforts, but also one of the most important; therefore he offered answers to the following: 1) What is the essential position and concept of the church from the Orthodox viewpoint? 2) Where do the boundaries lie between the true and the false identity of the “one holy catholic and apostolic Church”? 3) What is the unity which we want to achieve with all our ecumenical efforts in order to accomplish full communion among all Churches? All the considerations presented, states professor Larentzakis, were not later “invented” by the Orthodox Church in the confessional sense, but have their foundations and their sources in the Early Church. The translation is followed by a resume of the author and by some considerations on the topic written by the translator.

Predica Părintelui Mircea Păcurariu sau lecția duhovnicească a istoricului

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Poate că nu pare importantă o abordare a predicii Părintelui Mircea Păcurariu în raport cu opera sa istorică. Personal, o încadrez la marea contribuție pe care Părintele a adus-o la dezvoltarea, pedagogică, a culturii teologice românești. De altfel, credem că o analiză asupra acestui aspect, legat de propovăduirea creștină a Părintelui, ar trebui automat să cuprindă și o analiză asupra modelelor educaționale pe care el le oferă studenților și preoților prin manualele de istorie a Bisericii Ortodoxe Române, care în practica de la catedră au trecut spre auditor ca o construcție fundamental omiletică, o formă simplă și coerentă de propovăduire a istoriei neamului românesc și a Bisericii sale, parte integrantă a istoriei neamului creștinesc și a Ortodoxiei. Poate aici este paradoxul pedagogic care i-a făcut pe mulți să se teamă de examenul de IBOR, crezând că au în față un examinator care ține la propria sa carte, când de fapt acesta oferea în carte cadrele unei propovăduiri largi, care trebuia să treacă prin sufletul omului, pentru ca acesta să devină mărturisitor, mai mult decât, simplu cunoscător al istoriei Bisericii¹.

Pentru aceia care l-au auzit predicând pe Părintele Păcurariu, articolul nostru nu este un simplu exercițiu de imaginație și pentru cine cunoaște verticalitatea Părintelui știe că nu s-ar admite un astfel de articol nici ca simplu exercițiu de admirație. Ultima vreme a inflammat însă o mai veche idee conform căreia profesorii de teologie nu pot fi și oameni duhovnicești, oameni ai altarului și ai rugăciunii, ca și cum ai putea munci cu rod în Biserică rupt de izvoarele ei de har. Cred că una din misiunile mari ale teologiei academice românești este aceea de a răspunde cu puterea Duhului la șicanările care se îndreaptă spre ea dinspre o parte a presei, ca și dinspre „focarele” de cultură care confundă Ortodoxia cu talibanismul duhovnicesc născător de false rigori și alienări de duh cel puțin la fel de periculoase ca acelea pe care le „acuză” ca existând în arealul

¹ Date suplimentare despre opera de cercetare istorică a Părintelui oferă el însuși în, de-acum clasică lucrare, *Dicționarul teologilor români*, Ed. I-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 325-327.

spiritual al teologiei de catedră. Opera unora dintre teologi poate fi un bun exemplu că există un echilibru realmente duhovnicesc între smerenia cercetării și asistarea acesteia de Duhul Sfânt, Care Se încapățânează să lucreze și prin oamenii exponențiali ai catedrelor de teologie, părți integrante ale trupului mărturisitor al Bisericii de care nu se poate face abstracție numai și numai pentru că nu se încadrează în falsele paradigme ale duhovniciei propovăduite de unii sau alții dintre cei erijați în specialiști ai vieții Bisericii Ortodoxe².

Lucrarea propovăduitoare a Părintelui Mircea Păcurariu este un astfel de exemplu pozitiv al construirii unui discurs educațional propovăduitor și ziditor duhovnicesc, de care nu se poate face abstracție. Dincolo de predicile Părintelui, publicate în revistele teologice ale Mitropoliei Ardealului³, și nu numai, sau de crochiurile de predică ușor identificabile într-o serie de articole, mai ales acelea care privesc medalioane ale unor personalități de importanță deosebită în istoria neamului și a Bisericii⁴, desigur că principalul izvor de analiză îl reprezintă volumul care cuprinde predică, în sensul cel mai concret al cuvântului. Cred că este important să subliniem însă că, personal, credem că avem de-a face cu două volume de predică, primul volum fiind „*Sfinți daco-romani și români*”⁵, cel de-al doilea, „*Predici la Duminici și Sărbători, la Praznicele Împărătești și ale Maicii Domnului, ale Sfinților și Sfinți români; predici ocazionale și la înmormântări*”⁶. Ele nu sunt născute numaidecât la masa de lucru a Părintelui, ci au fost construite în corecție permanentă cu publicul ascultător al cuvântului propovăduit, multe dintre textele care au văzut lumina tiparului fiind rostite în Catedrala Mitropolitană din Sibiu sau în Capela Facultății de Teologie, al cărei profesor activ și Decan Părintele Păcurariu a fost până de curând. De altfel popularitatea părintelui în contextul pastorației din Sibiu se datorează tocmai acestui contact

² Moartea Patriarhului Teoctist a declanșat una dintre cele mai penibile campanii anti-profesorat ortodox din ultimii ani. Reprezentant de frunte, jurnalistul Dan Ciachir, care a socotit cu cale ca mereu și mereu să persifleze corpul academic al Bisericii Ortodoxe Române, socotind că una dintre marile virtuți ale unuia dintre candidații la scaunul Patriarhal este faptul că nu are doctoratul în teologie. La polul opus al analizei, prea ades evocată în ultimii ani, recomandăm lectura volumului memorialistic al Părintelui Alexander Schmemmann, *Biografia unui destin misionar - Jurnalul Părintelui Alexander Schmemmann (1973-1983)*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, 533 p., care în ciuda unor concluzii virulente pe alocuri legate de structurarea academică a discursului teologic, nu se pierde în afirmații penibile.

³ Părintele a scris cu aceeași abnegație cărturărească studii de istorie a Bisericii, articole de popularizare ca și predică și medalioane duhovnicești atât în *Mitropolia Ardealului* sau *Revista Teologică*, în *Telegraful Român* ca și în *Îndrumătorul Bisericesc al Mitropoliei Ardealului*, rămânând unul dintre cei mai prolifici jurnaliști ai acestei epoci de mari frământări, abordând teme diverse, multe constituind miezul unor meditații și predică duhovnicești remarcabile prin verticalitate.

⁴ Reunite, am spune extrem de inspirat, sub titlul amplu al volumului *Cărturari Sibieni de altădată*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, 736 p.

⁵ Editura Trinitas, Iași, ed. a II-a, 2000, 243 p.

⁶ EIBMBOR, București, 2000, 632 p.

catehumenal și omiletic pe care el l-a întreținut cu fidelitate, zeci de ani. Adept al școlii clasice de predică, școală care a dat la Sibiu o serie de membri marcați, mulți dintre ei valorizați tocmai de istoricul a cărui predică încercăm să o analizăm⁷, textele propuse de Părintele Mircea Păcurariu au devenit, la scurtă vreme după editare, texte clasice ale propovăduirii în Biserica Ortodoxă Română.

Predicile istorice. Cuprins, metodă și stil

Desigur că era evidentă aplecarea spre predică având conținut istoric, în ce privește pe autorul a numeroase lucrări și studii cu specific. Am arătat deja că, din punctul de vedere al cercetătorului în domeniul omiletic, Sinaxarul de icoane duhovnicești pe care Părintele le dezvoltă în lucrarea „Sfinți daco-romani și români” au o construcție retorică apropiată de formula omiletică a Părinților din veacul de aur al Bisericii atunci când, fie în panegirice, fie în omilii parenetice, ocazionale, preamăreau viața și minunile câte unui Sfânt care marcase Biserica la limita acesteia cu cerul mântuirii. Că motivul scrierii cărții acesteia nu este unul pur intelectual ci de propovăduire și mărturie la vreme de pierdere a identității spirituale, de gravă afectare a iconologiei sfinților români⁸ ne-o dovedesc cuvintele autorului care mărturisește că a scris aceste texte, de limpede verb parenetic, „...cu dragoste și sentimente de aleasă cinstire față de acești mari fii ai neamului și ai Bisericii noastre, cu gândul de a face cunoscute viața și faptele lor credincioșilor de astăzi...drept aceea cartea de față n-a fost concepută ca o lucrare științifică, în sensul obișnuit al cuvântului, ci ca una de popularizare, sau mai corect spus de zidire sufletească, spre a fi de folos bunilor noștri credincioși în strădaniile lor spre o viață cât mai aleasă și plăcută lui Dumnezeu și oamenilor.”⁹ Pentru acela care parcurge lucrarea, lucrurile legate de aceste obiective pedagogice, omiletico-catehetice, se însăilează cu acuratețea unui obișnuit al catedrei, nu doar universitare, dar în limbajul unui preot care a bucurat amvonul propovăduirii cu retorica simplă și coerentă, necesară fixării unor adevăruri de credință și a unor momente din istoria mântuirii neamului românesc condensate în jurul unor personaje cu adevărat vrednice de reținut de memoria credincioșilor noștri. Renunțând la „notele bibliografice”, asupra cărora Părintele se apleacă de fiecare dată cu maximă exigență, autorul nu doar că a fluidizat lectura, ci a și creat cadrul unei temperate comunicări cu credinciosul de rând ca și cu preotul

⁷ Volumul *Cărturari sibieni*, amintit mai sus, cuprinde date despre o serie de mari predicatori sibieni, pornind de la „Zaharia Boiu-fala Amvonului românesc” (p. 131-136) până la aspectele legate de activitatea predicatorială a Părintelui Gheorghe Papuc (p. 721-723). Una dintre marile recuperări de memorie a istoriei predicii din Ardeal este articolul despre Dr. Ioan Broșu, „un teolog sibian în diplomația românească”, p. 427-432, unul dintre marii „uitați” ai omileției românești.

⁸ Moment care va culmina cu teribila campanie de denigrare a Sfântului Voevod Ștefan cel Mare și Sfânt din anul 2006, campanie desfășurată în cadrul emisiunii „Mari Români”.

⁹ Din „Cuvântul autorului” la ed. a II-a a lucrării *Sfinți daco-romani și români*, Editura Trinitas, 2000, p. 5.

propovăduitor, care află în aceste medalioane de sfinți atât inspirația bibliografică de acuratețe, cât și căldura sufletească necesară convertirii modernității la modelele oferite de sfinți.

Că elementul retoric, omiletic, este prioritar în vederea autorului ne-o dovedesc și textele liturgice inserate în materialul editat, fie Trepere, fie file de Acatist, textul liturgic sporind emoția lecturii, provocând meditația duhovnicească necesară trecerii de la text la pretext de propovăduire. Este clar că nu tot materialul poate fi folosit, în corpore, la realizarea unor predici. Un astfel de exemplu este segmentul care face referiri la teologi daco-romani¹⁰ sau o serie de chipuri duhovnicești care încă nu s-au impus ca sfinți în Sinaxarul pe larg al Bisericii, al Ortodoxiei¹¹, deși materialul ca atare nu poate lipsi din pregătirea unor materiale omiletice sau catehetice necesare orelor de curs sau omiliilor la sfinții respectivi, la construirea unor modele zonale de pastorală catehumenală, recuperând tradiția istorică a unor regiuni întregi (fie că vorbim de Dobrogea, fie de Moldova). Chiar realizarea acestor medalioane cu pronunțat caracter catehumenal, având o vădită fundamentare și adresabilitate în arealul spiritual românesc ne obligă să recunoaștem că, odată în plus, reconsiderarea predicii cu caracter istoric de mare importanță în recuperarea memoriei colective a comunității¹².

Că efortul Părintelui de a lămuri materialul didactic spre spectrul omiletic este unul constant ne-o dovedește munca pe aceste texte în *transferul* lor dinspre medalionul cu caracter omiletic în predică, volumul de Predici consemnând diferențe nu doar în numele din lista sfinților români aleși de Părintele Mircea Păcurariu a fi lăudați în cuvintele de har ale predicii ci și în modelul mult pozitivat retoric al celor din alcătuirea cărții de predici propriu-zise. Dacă lucrarea de popularizare, cum cu smerenie își socotește însuși autorul lucrarea, cuprinde 44 de chipuri de sfinți români, 2 ale sfinților români care au trăit în afara hotarelor Țării, 2 ale unor sfinți străini de neamul nostru dar cu relevanță în istoria lui și 5 ale unor sfinți de alt neam dar ale căror moaște sunt dovada iubirii lui Dumnezeu pentru spațiul românesc, beneficiind de o excelentă bibliografie¹³, segmentul istoric al cărții de *Predici* renunță cu totul la posibilele prerogative didactice, concentrându-se în limpezimea unei exprimări simple, lipsite de efectele de amvon obișnuite majorității cărților moderne de predică, inducând o bibliografie subînțeleasă în cazul unei memorii istorice de talia și anvergura

¹⁰ Idem, p. 57-71.

¹¹ cum este cazul Cuvioșilor Părinți din mănăstirilor Moldovei: Vasile de la Moldovița, Rafail de la Agapia, Chiriac de la Bisericieni și Episcopul Ioan de la Râșca, *op.cit.*, p. 91-95.

¹² Că recuperarea memoriei istorice a unei comunități parohiale este extrem de importantă din punctul de vedere al pastoralei catehumenale a se vedea lucrarea Părintelui Antal Moise, *Pastorală catehumenală în context multiethnic-cazul parohiei ortodoxe Ormeniș*, Editura Disz. Tipo, Săcele-Brașov, 2007, 106 p., care identifică o serie de teme predilecte pentru recuperarea memoriei istorice a comunității (p. 78-97).

¹³ Cuprinsă în vol. *Sfinți daco-romani și români*, Ed. II, p. 222-235.

Părintelui. Anii 1992-1994, când se plămădeau aceste predici în spațiul liturgic și de laborator duhovnicesc al Capelei Facultății de Teologie sau al Catedralei Mitropolitane, ne surprindeau pe studenți, uimiți de ușurința cu care Profesorul transfera în predica Preotului conținuturile legate de istorie, *logistic* sprijinite pe nici jumătate de filă de hârtie, multe din examene fiind ușurate tocmai de această respunere a lecției în diapazonul omiletic, limpezind temele și conținuturile, accentuând convingeri și dimensiuni ale credinței care până astăzi au rămas puncte forte în propriile modele de propovăduire. Vom reveni ceva mai încolo asupra receptării predicii Părintelui în viața de parohie, acolo unde ne cam lipsesc analizele sau sunt hiperbolizate de false academisme, dar cred că merită menționată părerea multora dintre cei intervievați de noi pe teme legate de predica din parohie, regretul acestora că Părintele n-a scris mai multe predici de apologetică creștină, structura metodică a construcției sale retorice, la catedră și la amvon, permițându-i cu ușurătate acest exercițiu cultural.

Stilul diferențiat al predicilor istorice propriu-zise, în raport cu textele istorice amintite anterior, încadrează pe predicatorul istoric în linia, de altfel foarte greu identificabilă din lipsa de repere mai numeroase, care au făcut din vocația lor profesională fundamentul unei viziuni omiletice cu specificități aparte. Doar recitind predicile legate de prăznuirea Sfântului Cuvios Daniil Sihastru¹⁴ sau de Sfinții Mucenici pentru Ortodoxie, Ilie Iorest și Sava Brancovici dimpreună cu Iosif al Maramureșului¹⁵ ai dimensiunea a ceea ce ar trebui să fie o propovăduire documentată și activată emoțional. Remarcabile apar și predicile legate de personalitatea unor sfinți români pe care doar perioada actuală i-a recuperat bibliografic. Oricât de interesant ar părea pentru criticii spiritualității academice de la Sibiu, parte din ea conținând parametrii intelectuali impuși și de Părintele Profesor Mircea Păcurariu, primele semne distincte ale iconologiei literare legate de Sfinți ca Sf. Ioan Iacob Hozevitul sau Sf. Voievod Ștefan cel Mare, Sf. Ierarh Petru Movilă sau Antim Ivireanul – ca să dăm numai câteva exemple – au fost reactivate în cultura amvonului românesc de acest distins predicator. Predicile sale trec mult peste nivelul broșurelor despre care unii cred că sunt începutul recuperării unora dintre Sfinții români reasezați în Sinaxarul văzut al ortodoxiei. Din nefericire la vremea de acum am fi avut nevoie și de o predică a Părintelui legată de neomartirajul anticomunist din România. Repere morale pe care le-a redat conștiinței pastorale a Ortodoxiei în limbajul conex al cercetării istorice¹⁶ vor trebui traduse omiletic pentru ca preoții, și nu numai, să poată transfera spre credincioși anticoagulantele culturale care să împrăștie

¹⁴ *Predici...*, ed. cit., p. 464-467.

¹⁵ *Idem*, p. 489-492.

¹⁶ Se pot urmări la acest aspect medalioanele memoriale pe care Părintele Mircea Păcurariu le-a alcătuit unor personalități ale rezistenței anti-comuniste, publicate în volumul *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, EIBMBOR, București, 2007, 804 p.

cheagurile de acuze care le-au aruncat persoane sau instituții ale tranziției politice actuale asupra preoției și ierarhilor BOR.

Pentru a concluziona această primă etapă a sintezei noastre socotim că nu este de prisos să reamintim că propovăduirea cu conținut istoric în Biserica Ortodoxă Română datorează Părintelui Profesor Mircea Păcurariu o nouă calibrare. Nu doar pe conținutul de informație, cât pe conținutul formativ, care se cere cititorului de predică și propovăduitorului modern după toate regulile propovăduirii ancorate în Duhul Sfânt.

Predica propriu-zisă. Valențele duhovnicești ale propovăduirii formative

Revenind asupra principalei culegeri de predici ale Părintelui Profesor Mircea Păcurariu de la început trebuie să subliniem caracterul lor lucrativ, adresabilitatea lor largă. Dintre multele provocări intelectuale pe care le aduce cea mai importantă este legată de limbajul extrem de elegant, care nu admite eseistica foarte la modă în contextul presiunii puse de fenomenul descolasticizării învățământului teologic românesc care suferă de complexul asemănării, cu orice preț, cu marile sisteme educaționale ale Europei și nu numai. Din nefericire unul din prețurile plătite a fost și diluarea muncii efective la realizarea unui studiu pe măsură. De aceea cartea de Predici a Părintelui Profesor Mircea Păcurariu s-a impus ca una etalon. Pentru că ține în ea un efort de muncă remarcabil, dincolo de acela de editare, și cine cunoaște munca Părintelui cu manuscrisele și șpalturile sale știe ce muncă excepțională duce acesta pentru limpezirea textului primar, pentru ca acesta să se facă bine înțeles, eliminând obturările de substanță omiletică printr-o limbă română bine controlată.

Volumul de Predici este, pentru generații de preoți de-acum, manualul cel mai concret de omiletică aplicată pentru că prin structură și cuprins este una dintre cele mai concrete cărți de predică existente la ora actuală în contextul Ortodoxiei românești. Partea I-a cuprinde predicile „la Duminicile de peste an”¹⁷ și în ideea autorului toate cuprind o reactualizare în contextul *vieții imediate* a marilor teme ale prediciei ortodoxe. Subtitlurile predicilor¹⁸ ușurează oarecum posibila adaptare a comentariului evanghelic dintr-o Duminică la contextul altei Evanghelii din altă Duminică, făcând fluent, practic, un text nu foarte ușor. Predicile Părintelui nu abundă de artificii predicatoriale obișnuite, utilizarea de pilde este aproape inexistentă, la volumul de text pe care-l are cartea, dar

¹⁷ Pornind excursul expunerilor sale după o rânduială nouă, din Duminica Paștelui în aceea a Florilor, Părintele fundamentează astfel și direcția nouă de reactualizare a textelor Evanghelice în spațiul parohiilor, toate fiind marcate de grila de valori pascală, bucurie și cunoaștere a lui Dumnezeu fiind firele de aur ale acestei parcurgeri, cu Hristos, a anului bisericesc în dimensiunile sale liturgico-catehumenale.

¹⁸ Cuprinse în ediția de *Predici* amintită între p. 7-306.

constați, cu reală plăcere, că textul nu pierde din lumina sa datorită inexistenței unor „artificii” de acest fel. Rămâne un text oral cu toate că aristocrația exprimării, asumată de editarea foarte atentă, te duce cu gândul la trecerea „pe curat” a predicilor susținute la amvon. Cine l-a scultat însă pe autorul cărții predicând știe că diferența este minimă. De aici și ritmul alert al stilului, foarte curat ca structură și limpezit mult de utilizarea cu precădere a citatelor din Noul Testament, lucru care stârnea bucuria Părintelui Ion Bria care sublinia „modelul Păcurariu” în transmiterea adevărului de credință, bine fundamentat evanghelic și completat fericit cu Părinții Bisericii, fără a împănă predica sau epata cu folosirea textelor patristice doar pentru a ascunde păreri personale în spatele lor. Cărturar cinstit, Părintele folosește cu echilibru metafora limpede și cuminte a Evangheliei, articulând texte liturgice de suavitate aparte.

Subtitlurile predicilor, asupra cărora revenim, limpezesc programul predicatorial propus de autor. Pentru că aici se vedește și dimensiunea duhovnicesc-învățătorescă a predicilor din aceste volum. Relaționarea între praznic și mesajul învățătoresc este vădită tocmai de această relaționare între textul evanghelic și conținutul educațional al mesajului predicatorial. Astfel la Duminica a VII-a după Paști, a Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic, tema centrală este „Unitatea Bisericii”¹⁹, Duminica Rusaliilor conferind ocazia unui foarte adecvat subiect dogmatic „Biserica și însușirile ei”²⁰, care cuprinde în descrierea sa elemente fundamentale de apologetică ortodoxă. De mare valoare în ce privește atitudinea activă a teologului în contextul vieții creștine actuale rămân predicile cu caracter social, „sărării de azi” (Duminica a 22-a după Rusalii)²¹, „copiii noștri” (Duminica a 25-a)²², completând conștiința mărturisitor misionară pe care ne-o descoperă în texte ca „tineretul și Hristos, azi” (Duminica a 19-a după Rusalii)²³ sau „ce este Ortodoxia?” (Duminica a doua din Postul Mare)²⁴ și „Părinți și copii” (Duminica a patra din Postul Mare)²⁵.

Dacă este însă să exemplificăm, fie și schițat, repertoarul duhovnicesc al propăvăduirii Părintelui Mircea Păcurariu textele de forță rămân cele care cuprind dimensiuni ale vieții în Hristos care ar putea părea surprinzătoare acelor care cred numai în harisma de istoric a acestuia. Personal cred că o analiză pe textul predicilor cu aspect real educativ-duhovnicesc ar dovedi, o dată în plus, că valoarea unei predici constă tocmai în simplitatea prin care sunt transmise adevărurile complexe ale mărturisirii de credință pentru aceia care, dincolo de efuziuni emoționale trebuie să rămână învățătura limpede a unei ortodoxii atente

¹⁹ Predici, p. 43-46.

²⁰ Idem, p. 53-57.

²¹ Idem, p. 165-171.

²² Idem, p. 178-181.

²³ Idem, p. 155-158.

²⁴ Idem, p. 265-271.

²⁵ Idem, p. 289-295.

la fundamentele sale cultural mărturisitoare. Exemplele cele mai relevante sunt predicile care consemnează teme ca „Dobândirea împărăției cerurilor” (Duminica a III-a după Rusalii)²⁶, „prietenii sinceri” (Duminica a VI-a după Rusalii)²⁷, „iertarea” (Duminica a XI-a după Rusalii)²⁸, „haina de nuntă a unui bun creștin” (Duminica a XIV-a după Rusalii)²⁹, „mântuirea sufletului” (Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci)³⁰, „prin pocăință la viață nouă” (Duminica a XXXII-a după Rusalii)³¹, „Rugăciunea” (Duminica a IV-a din Postul Mare)³².

De aceeași amplitudine duhovnicească apar predicile cu subiecte de teologie liturgică, concentrate în texte de mare suplețe a limbajului, metodice și bine articulate în construcția generală a programului omiletic pe care Părintele îl propune prin predicile sale. Exemplare pentru orice preot, aș îndrăzni să spun că și pentru profesorii de religie modelul este replicabil, sunt dezvoltările de frază teologică din predicile „Chemarea la Cina Euharistică” (Duminica a XXVIII-a după Rusalii)³³, „Taine și Ierurgii” (Duminica dinaintea Botezului Domnului)³⁴, „Postul” (Duminica lăsatului sec de brânză)³⁵, „Semnificația Crucii” (Duminica a III-a din Postul Mare)³⁶, „Pocăința” (Duminica Mariei Egipteanca)³⁷, texte prin conținut și expresie stilistică apropiate catehezelor mistagogice din biserica primară, aducând aminte mai ales de coerența unor texte ale Sf. Niceta de Remesiana³⁸ sau Epifanie³⁹ prin dinamica pe care cuvintele simple o induc textului, prin fraza scurtă, deloc artificială, prin cuvinte pe care bănuim că în orice parohie din Ortodoxia românească credincioșii le-au ascultat de sute de ori, făcând parte din fondul comun al cuvintelor propovăduirii. Pe această „rodare a cuvintelor” se bazează autorul atunci când utilizând cuvintele acestea comune, conferă acestora sensuri noi, încărcate de obiectivizarea realității în care trăim astăzi. Un exemplu la acest aspect este predica „Pâinea Vieții” (Duminica a VIII-a după Rusalii)⁴⁰ sau tâlcuirea omiletică la „Tatăl nostru” (Duminica a X-a după Rusalii)⁴¹, care face dovada unei treceri dinspre textul evanghelic spre cel

²⁶ Idem, p. 67-71.

²⁷ Idem, p. 76-80.

²⁸ Idem, p. 102-106.

²⁹ Idem, p. 113-117.

³⁰ Idem, p. 133-136.

³¹ Idem, p. 237-240.

³² Idem, p. 283-288.

³³ Idem, p. 197-201.

³⁴ Idem, p. 223-228.

³⁵ Idem, p. 259-264.

³⁶ Idem, p. 278-282.

³⁷ Idem, p. 296-301.

³⁸ Niceta de Remesiana, *Catechesi preparatorie al Battesimo*, Citta Nuova Editrice, Roma, 1985, 163 p.

³⁹ Epifanie (di Salamina), *L'ancora della fede*, Citta Nuova Editrice, Roma, 1993, 258 p.

⁴⁰ *Predici*, p. 88-92.

⁴¹ Idem, p. 97-101.

liturgic, cu relevanță în viața credincioșilor. Cum tot o astfel de trecere se realizează în textul „Să nu-l alungăm pe Hristos” (Duminica a V-a după Rusalii)⁴² completat de acela din predica „Urmarea lui Hristos” (Duminica a XXX-a după Rusalii)⁴³, ambele dovedind un predicator care cunoaște bine sufletul omenesc, o cunoaștere după Duhul lui Hristos, prin ochii Căruia realitatea vieții umane este mult altfel înțeleasă decât prin ochii neatenți ai omului de lume. Exponențială ne apare la acest capitol predica „De la gârbovenia sufletului la Hristos” (Duminica a XXVII-a după Rusalii)⁴⁴, care trece dinspre analiza evanghelică spre analiza duhovnicească a lucrurilor cu adevărat dătătoare de mijloace de restaurare „în Hristos” a vieții cotidiene. Dintre toate textele de omilii ale cărții sale, aici Părintele Păcurariu se descoperă ca un fin diagnostician al sufletului aflat în căutarea Împărăției. Metoda de exprimare a adevărilor de credință care duc spre această finalitate sunt atente, limpezimea mesajului fiind printre cele mai coerente pe care le înregistrează activitatea predicatorială din Biserica Ortodoxă Română de astăzi.

Un alt aspect al modelului duhovnicesc propus de Părintele Mircea Păcurariu îl constituie secvența predicatorială legată de „Predici la Praznicele Împărătești, ale Maicii Domnului și la Sfinții mari”⁴⁵, acolo unde textul materializează filonul doxologic al limbajului teologic pe care autorul îl comprimă în fraze de aceeași luciditate pastorală. Creionate în jurul icoanei istorice a personajelor evanghelice sau din viața de credință a Bisericii, predicile acestea dovedesc încă o dată acuratețe de informație, cristalizarea mesajului predicatorial făcându-se în jurul monumentalității mărturisitoare a acestora. Nu sunt folosite mijlocele retoricii prea stufoase care, din nefericire, fură o serie de predicatori la amvon. Puterea exprimării vine din aceeași simplitate de imagini, fără forțări ieftine. Construcția predicii în ce privește exprimarea Praznicelor Împărătești, comunică adevărurile revelate cu dinamica simplă specifică întregii desfășurări retorice. Deloc simplist, actul retoric adaugă metodă unei culturi teologice de mare deschidere. Aici este punctul în care aș îndemna pe corifeii ideii de secătuire a actului predicatorial prin prea marea lui structurare, să caute la text și să înțeleagă, o dată în plus, că adevărata predică se construiește prin muncă asiduă, concentrată pe temele mari ale teologiei, care includ inclusiv istoria în aria ei curriculară, că ea este inclusiv o chestiune de experiență a Duhului Sfânt care crește în predicator pe parcursul anilor săi de dedicare în ogorul lui Hristos, desigur catedra nefiind un spațiu abstract și desprins din această arie.

Am amintit deja cât de importantă ne apare în predica Părintelui Mircea Păcurariu teologia liturgică, expunerea ei cu raportare la oameni și momente

⁴² Idem, p.76-79.

⁴³ Idem, p.208-212.

⁴⁴ Idem, p.192-196.

⁴⁵ Idem, p.307-432.

festive, care au suport liturgico-latreutic atunci când definesc starea pedagogică a predicatorului, când acesta în spațiul specific unor sărbători ale comunității (Ziua eroilor sau Ziua Națională a României) sau al unor sărbători care, în ciuda comunitarismului lor liturgic necesar desfășurării lor, ne referim aici la Taina Botezului sau a Cununii, rămân cu particularitățile lor de audiență⁴⁶. Amplitudinea strict textuală scade voit, crescând intimitatea exprimării, exercițiu de care nu sunt lipsite nici celelalte părți ale *Predicilor*, dar care aici, ca și în cazul predicilor la înmormântări⁴⁷, marchează vădit caracterul comunicării omiletice. Credem că, în ce privește textele de la predicile de înmormântare, acestea vor constitui în timp izvoare de informații vrednice de accesat de către orice cercetător al vieții academice și culturale sibiene, și nu numai. Nu vrem să minimalizăm actul predicatorial de astăzi, din parohiile noastre, dar socotim că parcurgerea cu regularitate a unor astfel de texte ar scuti o seamă de momente festive, bucuroase dar mai ales pe cele triste, de penibilismul care le încearcă, nu de puține ori, nu doar răbdarea, ci și credința multora dintre credincioșii noștri. Personal prezent la o serie de momente de predică ale Părintelui, trebuie să recunosc că nu atât conținutul cât mai ales neașteptata emoție a discursului său mi-au marcat propria creștere întru predicare.

Poate părea ciudat că într-o astfel de analiză, oarecum propusă rigorii omiletice, s-au strecurat atât de multe remarci pur personale. Dar ar fi fost nefiresc să pierdem din realismul căldurii analizei doar pentru a mai împlini o linie de cercetare. Personal cred că această *de-științificare* a discursului profesoral, aplecarea acestuia spre comunicarea de adevăruri simple și mântuitoare ar fi mult mai benefică. Aceasta este una din lecțiile Profesorului transferate către icoana Predicatorului de care trebuie să țină seama propovăduirea actuală.

Receptarea predicii Părintelui Păcurariu în mediul parohial⁴⁸

Nu-i decât un adevăr cunoscut că mare parte din cărțile pe care le produce teologia academică nu fac decât să preia o parte din suficiența prin care s-a instituit modelul carierei universitare în dimensiunea ei total laicizată. La polul *uitării* pastorale sunt o serie de teze de doctorat care n-au mișcat cu nimic conștiința mântuitoare a credincioșilor spre împlinirea ei în viața de zi cu zi. La polul opus sunt cărțile de predică⁴⁹, autorii lor fiind mult mai amplu receptați

⁴⁶ Textele de predică se găsesc în partea a IV-a a volumului de *Predici*, p. 513-566.

⁴⁷ Idem, p. 567-627.

⁴⁸ Pentru analiza academică a predicii Părintelui a se vedea lucrarea Părintelui Vasile Gordon, *Biserica și școala-analize omiletice, catehetice și pastorale*, Editura Christiana, București, 2003, p. 323-328, unde analizează volumul de *Predici*.

⁴⁹ Remarcabile pentru creionarea noii linii predicatoriale din BOR ne apar cărțile *Predici exegetice la duminicile de peste an*, aparținând Părintelui Vasile Mihoc (Editura Teofania, Sibiu, 2001, 303 p.) și *În slujirea dreptei credințe – predici*, aparținând Părintelui Ion L. Băjău (Editura

decât cei memorați pentru ca examenele să fie trecute cu brio de către studenți, cei care din nefericire transferă la amvon sau la catedra de religie dimensiunea academică mai mult decât pe cea duhovnicească, mulți dintre credincioșii din parohii sau elevii școlilor fiind sufocați cu academisme deconstruite din cursuri, care nu pot avea nici o relevanță la nivelul oamenilor păstoriți, într-un mod ori altul, dacă nu sunt făcute credibile prin mărturia vieții și a dragostei. Cărțile de predică aici au un mare merit de dezvoltare a memoriei pastorale a unei Biserici. Se impun numai acelea care fac măsura concordanței între viață și mărturisire.

Asupra cărților de predică dezvoltăm un program de cercetare a receptării lor în mediul parohial din anul 2003. La trei ani după apariția sa cartea de *Predici* a Părintelui Păcurariu se impunea printre cele mai citate dacă nu și citite. Chestionarul s-a aplicat pe anii 2003, 2004, 2005, 2006 și 2007, constând în efortul cursanților de la cursurile preoțești de definitivat și grad I sau II în preoție, a celor de la Master (2005, 2006, 2007), precum și a anilor finali în studii teologice, anul IV (pe anii 2004, 2005, 2006, 2007), de a identifica și realiza recenzia la cartea cea mai reușită de predică. Preoților curanți la stagiile amintite li s-a propus să realizeze același lucru cu volumul de predici pe care-l socotesc drept sursă principală de inspirație în predica lor pastorală de la parohie. Rezultatele au adus concluzii pozitive pentru receptarea cărții Părintelui Păcurariu.

Astfel la cursurile preoțești s-a înregistrat o creștere a numărului de cunosători ai conținutului omiletic propus de Părintele Mircea Păcurariu, după cum consemnează numărul de recenzii astfel: în 2003, 7 recenzii; 2004, 11 recenzii; 2005, 13 recenzii; 2006, 17 recenzii, anul 2007 consemnând 20 de recenzii. Dacă menționăm că numărul total de cursanți nu a depășit, pentru fiecare segment de curs, mai mult de 30 de cursanți, remarcăm cu ușurință procentele.

Cursanții de la Master au atins cotele cele mai înalte cunoașterii textului intuind poate și cât de important este modul în care-ți cristalizezi stilul de predică după 5 ani de teologie școlară. Constant între studenții la Master din perioada amintită de noi mai sus, majoritatea au propus spre analiză acest volum de Predici. Nu este vorba de inducerea unui sibienism în analize. Deși pe locul doi și trei al recenzărilor se află tot profesori ai Facultății de Teologie de la Sibiu constatăm că în anul 2007 a „urcat” în acest „top” lucrarea Părintelui Vasile Gordon, „Mergând, învățați toate neamurile...”⁵⁰ (11 recenzii). Un mare interes l-au manifestat și față de reeditările unor cărți de predică mai vechi, de unde concluzia noastră că predicile care constituie fundamentul propovăduirii românești a Evangheliei trebuiesc reeditate, măcar la același nivel la care se

Policrom-Craiova, 2007, 488 p.), cărți care se vor dovedi a fi indisolubil legate de propovăduirea „profesorală” în teologia de astăzi.

⁵⁰ Editată în EIBMBOR, București, 2006, 248 p. Recenzată de noi în RT, nr. 3/2006, p. 241.

editează traduceri de ieri și de azi ale unora dintre părinții sârbi, ruși sau greci. Acestea aduc un plus de valoare în cugetarea teologică dar și un dram de stupeoare când constăți cu câtă nonșalantă seninătate credem în valoarea Sfântului Cosma Etolianul, uitând cuvintele de-a dreptul jignitoare la adresa „vlahilor”, piedica evanghelizării marelui neam grecesc. Cum trebuie să recunoaștem că foarte multe din extravaganțele exegetice asupra ortodoxiei provin din calvacada de traduceri fruste și neadecvat editate care inundă pangarele multora din parohiile și mănăstirile noastre.

Aceste din urmă produse au marcat recenziile din anii 2004 și 2005, ani în care din cei 211 studenți examinați, în două sesiuni de recenzare, doar 27 au amintit de cartea Părintelui, mai mult de 50% (respectiv 57 în prima sesiune și 60 în a doua) recenzând ediții mai mult sau mai puțin inspirate de predică tradusă. Doar două dintre titlurile traduse aparțin Sfinților Părinți (Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Ioan de Kronstadt). Anii următori, 2006-2007, au dus la o creștere de percepere a *Predicilor* vădit superioară nu doar prin număr, 78 de recenzii, ci și prin conținutul lor, unele urmând să vadă lumina tiparului în proiectatele Caiete Catehetice ale cursului de catehetică – omiletică ale Facultății noastre de Teologie. Din nefericire nu dispunem de numărul exact al cărților vândute în țară, dar știm din observația, directă și din raporturile de vânzări ale Târgului de Carte religioasă de la Sibiu că în anii 2005 și 2006 s-au vândut ca al 6-lea și respectiv al 7-lea titlu de carte. Un management de desfacere mai atent, prin tipărirea unei ediții studențești, mai ieftină și mai „portabilă” credem noi că ar ajuta mai mult la difuzarea unui model românesc competent în spațiul rostrii românești a Evangheliei.

Concluzionând, credem de prisos să insistăm asupra realității culturale că, în arealul pastoral ortodox românesc, nu doar din cel sibian, cartea de *Predici* a Părintelui Mircea Păcurariu constituie un etalon de construire duhovnicească a mesajului creștin pentru omul de astăzi. Credem că o repunere a omiliei românești în poziția sa dinamic-mântuitoare nu poate face abstracție de lecția de cuvânt și duh pe care Profesorul o acordă de la nivelul unui amvon care strălucește prin simplitate și smerită muncă intelectuală.

Father Mircea Păcurariu's Sermon or A Historian's Spiritual Lesson. Maybe an approach to Father Mircea Păcurariu's sermons might not seem important enough in comparison to an approach to his historical work. I personally believe that his sermons have greatly contributed to the pedagogical development of Romanian theological culture. In fact, a analysis on this aspect, that of Father Păcurariu's Christian preaching, should also comprise an analysis on the educational models he provides his students and priests with in his Romanian Orthodox Church History textbooks; these models have passed on to

the audience as a fundamentally homiletic structure, a simple and coherent form of preaching the history of the Romanian people and of their Church, integral part of the history of the Christian people and Orthodoxy. Regarding the main sermon collection by Father Mircea Păcurariu, we have to mention first the productive character of the sermons and the fact that they address to a large audience. One of the greatest intellectual challenges he proposes to his audience is his extremely elegant discourse, which disapproves of the highly fashionable today analytic and interpretive language; this happens in the context of a constant de-scholastisation of Romanian theological education, which suffers from the complex of imitation, imitation at any cost of the great European educational systems and not only. It would be pointless to focus on the cultural fact that, within the Romanian Orthodox pastoral areal, not only in Sibiu, the book of Predici (i.e., Sermon Book) written by Father Mircea Păcurariu is a touchstone for the spiritual building of our Christian message addressing the 21st-century humankind. It can be argued that a reconsideration of Romanian homiletics as a dynamic and redeeming component of theology is bound to acknowledge the intellectual and spiritual lesson which Professor Păcurariu is constantly delivering from his pulpit, radiating simplicity and humble scholarly work.

Personalități teologice străromâne implicate în disputele teologice din secolele IV și VI: Episcopii Bretanion și Valentinian de Tomis

Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan Mircea IELCIU

Provincia Scythia Minor și regiunile dunărene au primit sămânța Evangheliei destul de devreme. La mijlocul secolului al IV-lea, creștinismul era bine organizat în Scythia Minor, fapt ce presupune că el a apărut acolo mai de timpuriu¹, dovadă mulțimea martirilor, a inscripțiilor cu caracter creștin, a mormintelor și mai ales a bazilicilor, unele impozante, descoperite în marile centre ca: Tomis, Tropaeum Traiani, Callatis, Histria.

Dar mai ales anumite personalități bisericești marcante din Scythia Minor au scos în relief ținuta și rolul creștinismului din epoca lor, prin poziția, activitatea și relațiile pe care le-au avut. Este vorba de un număr de episcopi și monahi care s-au făcut apreciați în țara lor și în alte părți în sânul Bisericii. Fără a intra în detalii, amintim că Tomisul, prima episcopie a provinciei Scythia Minor, a numărat printre episcopii ei pe: Evangelius și Efrem, sub Dioclețian; Titus, sub Licinius; Bretanion sau Vetranton, sub Valens și Arcadius; Timotei și Ioan, sub Teodosie II; Alexandru, sub Marcian; Teotim II, sub Leon; Paternus, sub Anastasie I și Valentinian, sub Justinian². Numai existența primilor trei dintre acești episcopi este pusă la îndoială de către cercetători, și aceasta din pricina caracterului semilegendar al documentelor martirologice în care sunt menționați, ceilalți, însă, sunt consemnați de documente istorice indubitabile.

¹ Menționăm că, deși unii cercetători mai noi susțin ideea unei creștinări masive a regiunilor de la nordul Dunării numai pentru secolul al V-lea, ei admit totuși prezența creștinismului în provinciile danubiene încă din secolul al III-lea, cum reiese în unele din mărturiile din epoca lui Dioclețian (cf. A. Lippold și E. Kirsten, „Donauprovinzen”, artic. în *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bând. IV, Stuttgart, 1959, col. 166).

² Detalii la: Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 171-173; Radu Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, p. 322-333; V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 71-72; pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, p. 143-148.

Dintre personalitățile ierarhice și teologice care s-au remarcat în Scythia Minor, și mai departe, în lumea bizantină în a doua jumătate a secolului al IV-lea, amintim pe Bretanion și Valentinian.

a) Episcopul Bretanion

În legătură cu viața și activitatea acestui sfânt episcop³ informațiile sunt destul de puține. Ceea ce știm cu certitudine este faptul că el păstora Biserica tomitană și a întregii provincii Scythia Minor în timpul când pe tronul imperial al Constantinopolului se afla împăratul Valens (364-378). Acest împărat a venit în părțile Dunării de Jos cu prilejul unor războaie purtate cu goții, în anii 367-369, și a poposit în anul 369 și la Tomis, unde l-a întâlnit pe ierarhul tomitan în catedrala orașului. Evenimentul acesta al întâlnirii dintre împăratul Valens și episcopul Vetranion, relatat de istoricii bisericești Sozomen și Teodoret de Cyr, este momentul sigur al intrării episcopiei Tomisului în istorie. Cu acest an⁴ și cu numele lui Bretanion⁵, Tomisul trece din așa-zisa perioadă legendară în filele reale ale istoriei.

Istoricii bisericești amintiți ne spun că Valens, care era un aprig susținător al arianismului⁶, intrând în catedrala orașului a încercat să-l determine pe episcopul Bretanion să îmbrățișeze credința sa eretică. Dar Bretanion cu un curaj extraordinar, după cum ne relatează Teodoret, „și-a aprins cugetul cu râvna credinței, a combătut

³ Bretanion (Vetranion) a fost strălucit episcop în a doua jumătate a secolului al IV-lea și pentru faptele sale și viața sa curată, Biserica din Tomis l-a trecut în rândul sfinților, fiind sărbătorit la 25 ianuarie (Vezi: R. Netzhhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, p. 26-38; N. Șerbănescu, „1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului”, în *BOR*, an 86 (1969), nr. 9-10, p. 999-1007; I. Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, p. 1001-1006; Actele martirice, Studii introd., trad., note, comentarii de pr. prof. dr. I. Rămureanu, în col. *PSB*, vol. II, București, 1980, p. 325-341).

⁴ Anul 369 este prima dată istorică a confirmării indiscutabile a existenței scaunului episcopal din Tomis (cf. Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 172). Precizăm că această dată este dovada indubitabilă a existenței, nu a înființării, scaunului episcopal de aici, deoarece din punct de vedere logic, istoric și chiar documentar se poate susține că episcopi tomitani au putut exista chiar de la sfârșitul sec. al III-lea.

⁵ Acest ierarh este considerat de istorici „ca primul episcop (de Tomis, n.n.) atestat cu siguranță de documentele istorice” (I. Barnea, *Perioada Dominatului*, p. 457).

⁶ În legătură cu modul în care împăratul Valens a căzut în erezia ariană, iată ce ne spune Teodoret al Cyrului: „...După ce a luat puterea imperială, Valens era la început împodobit cu dogmele apostolice, iar când goții au trecut Dunărea și au devastat Tracia, el a adunat oaste și a hotărât să lupte împotriva lor. A socotit însă ca să nu înceapă lupta lipsit de harul dumnezeiesc, ci să fie întărit cu armătura Sf. Botez. Lucrul acesta l-a socotit bine și foarte înțelepțeste, dar ceea ce a urmat după aceea, arată multă slăbiciune de suflet și trădarea adevărului. Nenorocitul a îndurat o suferință asemenea protopărintelui Adam, căci și el, fiind amăgit de cuvintele soției sale, a fost robit și nu numai că a devenit prizonier de război, ci și ascultător de cuvintele amăgitoare femeiești. Într-adevăr, soția lui Valens, devenind mai înainte pradă înșelătoriei ariene, l-a atras și pe acesta și l-a convins să cadă cu ea în prăpastia blasfemiei. La acestea i-a condus Eudoxius, care le era îndrumător și inițiator și care încă ținea frâiele Bisericii din Constantinopol, nu conducând bine corabia, ci afundând-o” (cf. Teodoret, Episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, Cartea a IV-a, cap. 12, trad. pr. prof. Vasile Sibiescu, în col. *PSB*, vol. 44, București, 1996, p. 168; P.G., t. 82, col. 1147-1148).

stricarea dogmelor și fărâdelegilor lui Valens contra Sfinților (dreptcredincioșilor), strigând cu dumnezeiescul David: «Am vorbit întru mărturiile Tale înaintea împăraților și nu m-am rușinat»" (Ps 118, 46)⁷. Apoi l-a părăsit pe împăratul Valens și urmat de tot poporul, s-a dus într-o altă biserică.

Comportamentul poporului denotă că acesta se simțea profund atașat de păstorul lui⁸ și este cu atât mai semnificativ cu cât trebuie să ne imaginăm că vizitele împărătești în orașele de graniță, cum erau și cele din Scythia, erau evenimente rare, iar pe de altă parte, împărații dispuneau de puteri discreționare în a decide pedepse împotriva acelor care îndrăzneau să li se opună. Curajul și virtuțile care-i împodobeau viața l-au impus atât de mult în fața poporului⁹, că nici măcar împăratul bizantin n-a putut să-l pedepsească cu exilul pentru lungă durată, deoarece văzând că sciții se plâng de lipsa păstorului și temându-se ca aceștia să nu se răscoale, a îngăduit ca Bretanion să se întoarcă în eparhia sa, fără nici un fel de condiție¹⁰.

Din confruntarea dintre episcopul Bretanion și împărat observăm, deci, că primul a ieșit biruitor și putem constata că Biserica tomitană era condusă de ierarhi destoinici, de mare curaj, apărători ai credinței ortodoxe, stabilită în primul Sinod Ecumenic de la Niceea din 325.

Capadocian de origine, Bretanion pare a fi organizat împreună cu guvernatorul Junius Soranus lucrarea misionară în Goția, prin anumiți misionari capadocieni, ca Eutihie, și a fost, după toate probabilitățile, cunoștință apropiată a Sf. Vasile cel Mare¹¹.

Alte știri despre viața și activitatea episcopului Bretanion sunt în conexiune cu evenimentele legate de martiriul Sf. Sava de la Buzău (Gotul)¹² și de trimiterea moaștelor sale în Capadocia, la cererea Sf. Vasile cel Mare¹³.

⁷ *Ibidem*, Cartea a IV-a, cap. 31-33, în *op. cit.*, p. 197; P.G., t. 82, col. 1194-1195.

⁸ Acest atașament al poporului este explicabil: „Bretanion strălucea prin tot felul de virtuți, fiind rănduit ca să conducă ca episcop peste cetățile întregii Scythii” (*ibidem*).

⁹ Sozomen consemnează și el că Bretanion „era, de altfel, un bărbat destoinic și renumit prin virtutea vieții sale, după cum mărturisesc chiar sciții (locuitorii Scythiei) înșiși” (P.G., t. 67, col. 1344).

¹⁰ Bretanion s-a numărat printre acei păstori suflatești despre care Sozomen afirmă că „dacă se întâmpla ca bisericile să fie conduse de oameni îndrăzneți, poporul nu-și schimba credința de mai înainte” (mai precis, credința niceeană ortodoxă) (*ibidem*, Cartea a VI-a, cap. 21, col. 1315 AB).

¹¹ Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 431-432, cf. Jean Coman, „Le patrimoine de l'ecumenisme chrétien du IV-e au VI-e siècles en Scythie Mineure, Contributions des auteurs patristiques de la région”, în *Contacts*, XXII annee (1970), p. 70-75.

¹² Actul martiric al Sf. Sava a fost publicat de H. Delehay, „Saints de Thrace et de Mesie”, în *Les martyrs. Recueil de pieces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX-e siècle*, Paris, 1903, p. 216-221; R. Knopf-Gkruger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen, 1929, p. 119-124. Alături de acestea, există și bibliografie românească substanțială: G. Zortu, „Sfântul Sava martir got”, în *BOR*, VII, (1883), p. 169-180; Gherasim Timus, „Epistola Bisericii Goției”, în *BOR*, an. XIV, (1890-1891), p. 817-822; dr. Ion Dinu, „Citind martiriul Sf. Sava Gotul”, în *Tomis*, an. XV (1938), nr. 9-10, p. 20-24; Petre

Mulți cercetători sunt de părere că *Actul martiric* al Sfântului Sava a fost scris de Bretanion sau de oamenii din imediata lui apropiere și că Sf. Vasile i se adresează episcopului tomitan în legătură cu aceasta și cu primirea moaștelor în Capadocia, în *Scrisorile* sale cu nr. 164 și 165¹⁴. Alții, însă, contestă faptul că Bretanion ar fi avut vreun rol în redactarea actului martiric și trimiterea moaștelor, susținând că, istorisirea vieții și suferințelor Sfântului Sava s-ar fi făcut în stânga Dunării, adică în Gothia care, în epoca respectivă, cuprindea geografic regiunile din nord-estul Munteniei și sudul Moldovei. În ceea ce privește destinatarul *Scrisorilor* 164 și 165, aceștia consideră că ar fi episcopul Ascholiu al Tesalonicului, care ar fi îndeplinit rolul de mijlocitor în trimiterea moaștelor în Capadocia¹⁵.

Din analizarea atentă a Actului martiric al Sf. Sava reiese că redactarea lui s-a făcut *pe pământ roman* (σὺς τῆς Ἰωμανίαν), unde au fost aduse moaștele din ordinul guvernatorului Junius Soranus, de dincolo de Dunăre, *din țara barbară*, la rugămintea Sf. Vasile cel Mare¹⁶, spre a fi trimise în Capadocia. Aici ar fi poposit pentru scurt timp la

S. Năsturel, *Les actes de Saint Sabas le Goth* (BHG-1607), „Histoire et archéologie”, în *Revue des Etudes Sud-Est Europeennes*, t. VII, (1969), nr. 1, p. 175-185; Ștefan C. Alexe, „1600 de ani de la moartea Sf. Sava Gotul”, în *BOR*, an. XC (1972), nr. 5-6, p. 556-568; Vasile Gh. Sibiescu, „Sfântul Sava Gotul. La 1600 de ani de la mucenicia sa”, în *Glasul Bisericii*, an. XXXI (1972), nr. 3-4, p. 335-388; *Fontes Historiae Daco-Romanae* (Izvoarele istoriei României), vol. II, București, 1970, p. 710-715 și 720-727; Epifanie Norocel, „1600 de ani de la moartea martirică a Sfântului Sava Gotul”, în *MMS*, an. XLVIII (1972), nr. 3-4, p. 146-158 și în vol. *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986, p. 216-238; Ioan Ionescu, „Pomenirea Sfântului martir Sava Gotul”, în *MO*, an. XXIV (1972), nr. 3-4, p. 180-193.

¹³ Detalii la: Vasile Gh. Sibiescu, „Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)”, în *O*, an XXXI (1979), nr. 1, p. 146-150, studii și trad. rom. a celor două scrisori ale Sf. Vasile, cu nr. 164 și 165 (Vezi trad. acestor scrisori și în vol. *Sfântul Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*. Trad., introd., note și indici pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. *PSB*, t. 12, București, 1988, p. 355-359); I. Rămureanu, „Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor și Dacia nord-dunăreană”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 378-393.

¹⁴ B. Pfeilschifter, „Koein neues Werk des Wulfila. Festgabe Alois Knopfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres”, în *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar*, 3, 1, München, 1907, p. 192-224; J. Mansion, „Les origines du christianisme chez les Goths”, în *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII, (1914), p. 15-20; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 431-432; L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung*, München, 1941, p. 234; pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 101-102 și 134.

¹⁵ H. Delehay, *op. cit.*, p. 291; I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 379-393; *Actele martirice...*, p. 335-341.

¹⁶ De fapt, lui Junius Soranus, Sf. Vasile îi adresează Epistola 155. Din contextul întregii epistole reiese că destinatarul ei era o persoană binecunoscută Sfântului Vasile cel Mare care cunoștea și pe un frate al său. Majoritatea cercetătorilor recunosc aici pe Junius Soranus, comițele Moesiei, Scythiei și Pontului, rudă apropiată a Sfântului Vasile. În acest sens se pronunță și editorii maurini ai operelor Sf. Vasile atunci când declară: „putem dovedi că această epistolă a fost adresată ducelui Scythiei Soranus” (cf. „Vita sancti Basilii”, în *PG*, t. 32, col. 611). Comițele era un creștin care cunoștea de aproape toate serviciile bisericești, așa cum putem constata și din această epistolă. De aceea nu ne mirăm că el a fost cel care împreună cu episcopul Bretanion de Tomis va fi îndeplinit și dorința exprimată la finele epistolei de a trimite în Capadocia moaștele Sfântului martir Sava Gotul, martirizat cu un an înainte în râul Buzău și al cărui

Tomis și probabil că acest lucru a făcut ca numele lui Bretanion să fie strâns legat de această trimitere¹⁷. Același guvernator, care era capadocian de neam, trebuie să fi dispus și redactarea Actului martiric, act realizat foarte probabil de episcopul Bretanion sau de oamenii din jurul său. De fapt, și limba în care a fost redactat Actul martiric, o limbă greacă frumoasă, pledează în favoarea redactării lui la Tomis, cetate de veche tradiție greacă, și nu în stânga Dunării unde, în mediul etnic amestecat de acolo, se vorbea latina și gotica. În afară de aceasta, autorul Actului martiric face dovada unui om cu aleasă cultură teologică și cu profunde cunoștințe biblice, în special de Noul Testament, elemente care ne conduc cu gândul la Tomis, centru teologic important în acea epocă.

Profesorul Emilian Popescu consideră că, în special *Scrisoarea* nr. 165¹⁸ a Sf. Vasile cel Mare, conține câteva elemente care pot constitui dovezi clare în favoarea adresării ei lui Bretanion și din acestea se poate deduce participarea directă a episcopului tomitan la trimiterea moaștelor în Capadocia¹⁹.

În primul rând Sf. Vasile îl consideră pe destinatarul scrisorii un *concetățean al patriei sale* care, „*ca o mlădiță nobilă care a ieșit dintr-o rădăcină aleasă, a umplut pământul de dincolo de granițele țării cu roade duhovnicești*”²⁰. În prologul scrisorii, Sf. Vasile se lamentează de „*distanța mare*”, de depărtare, care face imposibilă împlinirea celei „*mai mari și mai fierbinte fericiri*”, și anume aceea de a se vedea cu adresantul scrisorii „*în carne și oase*”, pentru a se putea împărtăși și bucura de „*darurile Duhului*”²¹. Țara îndepărtată nu putea fi decât Scythia și nicidecum Tesalonicul episcopului Ascholiu, care, geografic, se afla plasat în centrul imperiului și nu putea părea nimănui, oriunde s-ar fi aflat, atât de inaccesibil.

În continuarea scrisorii, Sf. Vasile îl asemuiește pe destinatarul scrisorii cu o „*odraslă*” cu care patria mamă se mândrește pe drept și „*tresaltă de bucurie*”, pentru motivul că a „*desfășurat cu succes luptele pentru credință*”, făcând dovada că în el „*se păstrează buna moștenire a Părinților*”²². Toate aceste remarci elogioase se potrivesc lui Bretanion, deoarece el a biruit în luptele pentru credință, înfruntându-l pe

Martiriul a și însoțit moaștele, cum ne spune *Scrisoarea* Bisericii din Scythia către Biserica din Capadocia (Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 562 ș.u).

¹⁷ „...numele lui Bretanion este intim legat de strămutarea trupului Sf. Sava... din Scythia în Capadocia” (cf. E. van Cauwenbergh, „Bretanio”, artic. în *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiastique*, t. X, Paris, 1938, col. 619).

¹⁸ Vezi: PG, t. 32, col. 638-640; Saint Basile, *Lettres*, vol. II, ed. Yves Courtonne, Paris, 1961, p. 100-101; Sfântul cel Mare, „Correspondența (Epistole)”, în *op. cit.*, p. 357-358).

¹⁹ Cf. prof. dr. Emilian Popescu, „Bretanion și Gerontius (Terentius). Două mari personalități ale Tomisului în secolul al IV-lea d.Hr.”, în *ST*, an. XL (1988), nr. 2, p. 118.

²⁰ „Epistola 165”, în Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 358; ed. Yves Courtonne, *op. cit.*, p. 100.

²¹ *Ibidem*, p. 100, 357.

²² *Ibidem*, p. 100-101.

împăratul Valens și apărând ortodoxia credinței stabilită la Sinodul I Ecumenic de la Niceea. Apoi, Sf. Vasile adaugă: „și câte nu ne-ai dăruit și acum? Patria care te-a născut, tu ai cinstit-o cu un martir care a luptat recent în țara barbară vecină, trimițând, ca un agricultor recunoscător, pârgă din roade, celor care-i dăruiseră semințele”²³.

Martirul cu care „a cinstit” patria care l-a născut este Sfântul Sava, iar „țara barbară vecină” nu poate fi decât Goția, adică nord-estul Munteniei și sudul Moldovei. Dacă destinatarul acestei scrisori a Sf. Vasile ar fi fost Ascholius, atunci în ea nu s-ar fi putut vorbi de vecinătatea lui cu o „țară barbară”, deoarece în epoca respectivă, Tesalonicul nu se afla într-o asemenea situație²⁴. Termenul Θεοδότης (= piosul, credinciosul) pe care Sf. Vasile îl folosește în scrisoarea sa ca epitet pentru destinatar, nu se potrivește mireanului Junius Soranus sau altcuiva, ci episcopului Bretanion. Când afirmăm aceasta, avem în vedere și faptul că Sf. Vasile își încheie scrisoarea cu rugămintea: „Te rugăm, așadar, să-ți aduci aminte în rugăciunile Tale și de noi care Te iubim și să te rogi cu căldură pentru sufletele noastre, ca să ne învrednicească Dumnezeu să începem și noi cândva a-L urma pe drumul poruncilor, pe care ni Le-a dat spre mântuire”²⁵. Numai unui episcop i se putea adresa marele Părinte capadocian cu asemenea cuvinte și avem suficiente motive să considerăm că acest episcop era Bretanion de Tomis.

După primirea moaștelor Sf. Sava, a Actului martiric și a scrisorii însoțitoare a acestora, Sf. Vasile răspunde cu o scrisoare de mulțumire: este vorba de Scrisoarea nr. 164. Așa, după cum am afirmat mai sus, după unii cercetători, destinatarul ei ar fi Ascholius, iar după alții, Bretanion. Ceea ce pledează în favoarea lui Bretanion este faptul că Sf. Vasile mulțumește expeditorului, care i-a scris „o scrisoare dintr-o țară îndepărtată, înflorită de frumusețea dragostei” și totodată i-a trimis și un martir „din ținuturile barbarilor, care locuiesc la nordul Dunării”²⁶. Or, vecin cu „țara barbară” de la nordul Dunării era episcopul Bretanion de Tomis. Apoi, nu putem concepe ca Bretanion, în calitatea sa de ierarh, să se fi ținut departe de evenimentele legate de Sf. Sava, evenimente în care a fost implicat și guvernatorul Junius Soranus, de vreme ce ambii își aveau reședința în același oraș, și să manifeste dezinteres față de activitatea misionară din stânga Dunării, când majoritatea misionarilor care acționau acolo erau originari din Capadocia. De fapt, un argument în plus în favoarea identificării destinatarului Scrisorilor nr. 164 și 165 ale Sf. Vasile cu Bretanion, este amănuntul dat de Sf. Vasile, că scrisoarea primită de el cuprinde știri și despre Eutyches (Eutihie), un

²³ Ibidem.

²⁴ Prof. dr. Emilian Popescu, *op. cit.*, p. 119.

²⁵ Epistola 165, în *op. cit.*, p. 358; Ed. Yves Courtonne, *op. cit.*, p. 101.

²⁶ Epistola 164, în *op. cit.*, p. 356; *ibidem*, p. 98.

misionar capadocian care a „îmbălânzit pe barbari prin puterea Duhului și prin lucrarea darurilor Lui”²⁷, suferind moarte martirică în mediul gotic²⁸, iar la vremea aceea goții erau vecini cu eparhia lui Bretanion.

Pe baza celor afirmate până acum, putem concluziona că Bretanion a fost în strânsă legătură cu Sf. Vasile cel Mare, purtând cu el o corespondență și că *Scrisorile* nr. 164 și 165 i-au fost adresate de marele părinte. Activitatea misionară de la Dunărea de Jos, activitate față de care Sf. Vasile manifesta un interes deosebit și în care Bretanion era direct implicat, i-a apropiat și mai mult pe cei doi ierarhi, mai ales că amândoi erau capadocieni de neam și dârzi apărători ai ortodoxiei credinței, așa cum a fost stabilită la primul Sinod Ecumenic. Bretanion ne apare astfel nu numai ca primul episcop tomitan atestat cert de documente, dar și cel dintâi care a făcut o legătură a Bisericii noastre cu una dintre cele mai proeminente personalități teologice și patristice ale veacului al IV-lea.

Așa cum am putut constata din cele două scrisori, Sf. Vasile apreciază sfințenia, evlavia și darurile duhovnicești ale lui Bretanion, pentru că episcopul tomitan, așa după cum rezultă și din portretul pe care i l-a făcut istoricul Teodoret al Cyrului, „strălucirea prin tot felul de virtuți”. Acestea l-au impus în fața poporului ca pe un păstor cu multă autoritate în materie de credință și morală, ajutându-l să înfrunte tot felul de pericole.

Nu știm cu exactitate cât a păstorit Bretanion în scaunul de Tomis: probabil până în jurul anului 380-381. Pentru sfințenia vieții sale dar mai ales pentru inflexibilitatea și dârzenia cu care a apărat credința ortodoxă, Bretanion a fost trecut în rândul sfinților, pomenirea lui făcându-se în fiecare an, la 25 ianuarie.

b) Episcopul Valentinian

Păstorirea episcopului Valentinian a avut loc în timpul domniei împăratului Justinian, ale cărui strălucite victorii militare au asigurat Imperiului Bizantin o epocă de liniște și de prosperitate, de care s-a bucurat și provincia bizantină de la Dunărea de Jos, Scythia Minor. Împăratul Justinian (527-565) a întărit frontiera nordică a imperiului și a fortificat cetățile din Scythia Minor și de pe Dunăre. Afară de acestea, s-a îngrijit și de reînnoirea unor monumente religioase din Scythia Minor și, după unii specialiști, a ridicat chiar și numărul episcopilor de aici²⁹.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Vezi pe larg: Karl Kurt Klein, „Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar”, în *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung. Festschrift für Bischof D. Dr. h.c. Friedrich Müller*, Stuttgart, 1967, p. 84-107; Kurt Schäferdieck, „Wulfila. Vom Bischof von Goten zum Gotenbischof”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 90, (1979), Heft 2-3, 107-146; E.A. Thompson, *The Vizigots in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966.

²⁹ Capitala provinciei, Tomisul, a întreținut din vremuri îndepărtate, legături comerciale neîntrerupte cu Constantinopolul. Datorită acestor legături, după mărturia istoricului Sozomen, orașul a devenit o „cetate mare și fericită” (Sozomen, *op. cit.*, PG., t. 67, col. 1345-1346: „πολις μεγάλη και ευδαίμων”), iar inscripțiile o caracterizează ca fiind “o foarte strălucită metropolă” (cf R. Cagnat, J. Tourtain et P. Jouguet, *Inscriptiones graecae ad*

Măsurile întreprinse de el au avut drept efect începutul unei noi perioade de înflorire, atât în provincie, cât și în Biserică. Mai precizăm faptul că într-o „expunere” (ἐκτεσις – *expositio*) asupra centrelor eparhiale ale vremii, patriarhii, mitropolii și episcopii, întocmită cam în aceeași perioadă de Epifanie din Cipru, patriarhul Constantinopolului (520-535), Episcopia Tomisului este trecută în locul al doilea din grupa „arhiepiscopiilor autocefale” (αυτοκεφαλῶν ἀρχιεπισκοπῶν), în număr de 34, urmând după eparhia Moesiei³⁰.

Din această perioadă de înflorire a Bisericii creștine din Scythia Minor, istoria a păstrat numele episcopului *Valentinian de Tomis* care, asemenea înaintașilor săi în scaun, a fost implicat în disputele teologice ale vremii, respectiv în problema „Celor trei capitole”, în care a fost prins și împăratul Justinian³¹.

Monofiziții, nemulțumiți de înfrângerea de la Calcedon din 451³², încercau pe toate căile să anuleze hotărârile acestui sinod. Furia monofiziților a atins paroxismul în

res romanes pertinentes, Paris, 1911, p. 211, Inscriptia nr. 630-631: „Λαμπροτατης μητροπολεως Τομις”; O. Tafrali, *La Roumanie Transdanubienne (Dobroudja)*, Paris, 1918, p. 51, n. 2. După unui cercetător, Episcopia Tomisului a fost ridicată la rangul de arhiepiscopie în anul 451. Din epoca împăratului Justinian s-au înmulțit numărul scaunelor episcopale dependente de Episcopia Tomisului, dar din nefericire, marea invazie avaro-slavă din anul 602 a pus capăt existenței tuturor acestor scaune episcopale.

³⁰ Epifanie al Ciprului, *Εκτεσις προτοκῶν των πατριαρχων τε και μητροπολιτων*, în PG, t. 86, col. 780-790; vezi și H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte...*, München, 1901, p. 535 ș.u.

³¹ Politica împăratului Justinian urmărea două scopuri: a) să refacă mai întâi unitatea politică a imperiului, alipind Imperiului de Răsărit jumătatea occidentală a Imperiului Roman; b) să refacă unitatea internă a statului, greu zdruncinat de tulburările monofizite. De aceea, atenția sa se îndrepta când spre *Occidentul roman*, leagănul imperiului, pe care-l dorea cât mai repede unit cu imperiul său, când spre *Orientul monofizit*, pe care se silia să-l salveze de o ruptură ce părea inevitabilă. În acest context de împrejurări, înțelegem motivele care l-au silit pe Justinian să se amestece în disputele teologice ale timpului (cf. diac. I. Pulpea (Râmureanu), „Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondența lui cu papa Vigilius în chestiunea «Celor Trei Capitole»”, în *BOR*, an. LXV (1947), nr. 1-9, p. 200). Amănunte în legătură cu epoca lui Justinian ne oferă: Ch. Diehl, *Justinian et la civilisation byzantine au VI-e siècle*, Paris, 1901; G. Sibiescu, *Împăratul Justinian și erezile*, București, 1938; Louis Duchesne, *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris, 1925; J. Pargoire, *L'Eglise byzantine (527-847)*, Paris, 1923; dr. Hamiclar Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin, 1913; Gh. Cronț, *La lutte contre l'heresie en Origen jusqu'au IX-e siècle*, Paris, 1933; W. Schubert, *Justinien und Theodora*, Stuttgart, 1943; M. Șesan, „Le V-e concile oecumenique”, în *Byzantinoslavica*, XV, (1954), nr. 2, p. 230 ș.u.; C. Bihlmeyer, H. Tüchle, D. van Damme, *Histoire de l'Eglise, X. I; L'Antiquité chretienne*, Paris, 1969, p. 267-273; E. K. Chrysos, *The Ecclesiastical policy of Justinian, in the Dispute Concerning the Three Chapters and the Fifth Ecumenical Council*, Thessaloniki, 1969, pr. prof. Liviu Stan, „Împăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic și Papalitatea”, în *ST*, an. V (1953), nr. 5-6, p. 347-364; P.N. Ure, *Justinian and his Age*, Pelikan Book, 1951; A. Gerostergios, *Justinian the Great. The Emperor and saint*, Belmont (Mass), 1982.

³² Problematika Sinodului IV Ecumenic, atât din punct de vedere istoric, cât și doctrinar, este analizată într-o serie de studii și lucrări de referință: V.R. Sellers, *The Council of Chalcedon*, London, 1953; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge, (Mass), 1956, cap: The Mystery of the Incarnation, p. 364-493; *Idem*, „Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism”, în *Dumbarton Oaks Papers*, (Cambridge Mass), t. XII, (1958), p. 3-28; A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. ed. a III-a, Wiirtzburg, 1962; Ig. Ortiz de Urbina, *Das*

543, când Justinian a compus un *tratat teologic*³³, adresat patriarhului Mina și publicat sub forma unui edict, prin care condamna origenismul³⁴, socotit atunci ca fiind principala sursă a monofizitismului.

Glaubenssymbol von Chalkedon, în A. Grillmeier-A. Bacht, *op. cit.*, vol. I, p. 389-418; G. Moeller, *Le chalcédonisme et neochalcédonisme en Orient de 451 afin du VI-e siècle*, în *ibidem*, p. 637-720; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451), *Section three: The Council of Chalcedon*, Mowbrays, London & Oxford, p. 543-569; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, „Evenimente istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon”, în *ST*, (an XXII, (1970), nr. 3-4, p. 179-211; Prof. Teodor M. Popescu, „Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic”, în *O*, an. III (1951), nr. 2-3, p. 188-294; pr. prof. D. Stăniloae, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *op. cit.*, p. 295-440; pr. prof. Ioan G. Coman, „Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și receptarea ei în Biserica Ortodoxă”, în *O*, an. XXI (1969), nr. 4, p. 499-506; idem, „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene”, în *O*, an. XVII (1965), nr. 1, p. 44-82.

³³ Acest tratat, însoțit de o scrisoare către Sinod, intitulată: *Γράμμα του βασιλεως Ιουστινιανου προς της αγιας σνδοδον περι Οριγενους και ομοφρονων αυτου*, se află în *PG*, t. 86, col. 945-993. Tratatul este publicat și în versiune latină sub titlul *Liber adversas Origenem*, în *PL*, t. 69, col. 174-221, urmat de *Scrisoarea către Sinod* (col. 221-225; vezi și J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 178-186). Însoțit de un valoros studiu introductiv și de o bogată listă bibliografică, tratatul a fost tradus și publicat în românește de prof. Teodor M. Popescu, „Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen”, în *ST*, an. IV (1933), p. 17-66. Amănunte privind cearta origenistă ne oferă Franz Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Munster im W., 1899 și Teodor M. Popescu, „Denaturarea istoriei lui Origen”, în *BOR*, Seria II-a, an. XLIV (1926), nr. 5, p. 246-254; nr. 7, p. 378-383; nr. 10, p. 580; nr. 11, p. 631-635 și nr. 12, p. 710-718.

³⁴ Personalitatea și ideile lui Origen au fost întotdeauna izvorul unor controverse pasionate. Condamnat de episcopul său, sprijinit de numeroșii săi ucenici, el a fost atacat din nou, în sec. al IV-lea, de Sf. Epifanie și condamnat în anul 400 de un sinod, în frunte cu Teofil al Alexandriei. Rolul jucat de Fer. Ieronim și Rufin de Aquileia în disputele origeniste ale timpului sunt bine cunoscute. Aceste dispute au fost folosite ca o scuză pentru depunerea din treaptă a Sf. Ioan Gură de Aur. Edictul publicat de Justinian în 543 împotriva origeniștilor a fost determinat de tulburările din Lavra Mar-Sabbas din Palestina. Sf. Sava însuși l-a vizitat pe împărat în 531, cerându-i să intervină împotriva starețului Nonus, liderul origeniștilor (Despre aceste evenimente vezi: Chirii de Scythopolis, „Vita Sabae”, ed. E. Schwartz, în *Texte und Untersuchungen zur Gesichte der altchristlichen Literatur*, t. 49, 4, Leipzig, 1939, p. 85-229). Miza acestei dispute doctrinare depășea totuși cadrul local palestinian. Justinian a fost convins să inițieze o condamnare generală a origenismului, general ratificată, în final, de către Sinodul V Ecumenic. Condamnarea privea, pe de o parte, cosmologia și antropologia origenistă, iar pe de alta, o anumită hristologie profesată de cucerile origeniste și, în perioada primară, de Evagrie Ponticul. Întrebarea care s-a pus mult timp este dacă origenismul sec. al VI-lea, a fost într-adevăr doctrina marelui dascăl alexandrin. Cei mai mulți istorici care s-au dedicat studiului doctrinei lui Origen adoptă, în marea lor majoritate, o atitudine de simpatie și, adesea, de admirație față de acesta. Conștient sau nu, preocupați de problema mărturiei creștine într-o lume necreștină, ei erau tentați să-l admire pe Origen ca pe gânditorul creștin care a știut să se facă înțeles de către grecii păgâni și care a creat o teologie creștină care s-a exprimat în categorii filosofice acceptabile pentru necreștini. Meritele lui Origen în acest sens sunt de netăgăduit și foarte actuale. Sub aspect istoric, această reabilitare personală a lui Origen a ridicat problema distincției dintre propriile sale idei și cele ale ucenicilor săi. Pe bună dreptate, renumitul teolog John Meyendorff remarca: „Cine s-a aflat la originea tulburărilor invitate în sec. IV-VI, Origen însuși sau doar câțiva «origeniști»? Problema constă în a afla dacă acești origeniști

Iritat la culme de înfrângerea partidei sale, Teodor Askidas, arhiepiscopul Cezareei, cel mai influent personaj dintre monofiziți, a căutat să se răzbune. Astfel, după mai multe demersuri, el a convins pe împărat că monofiziții s-ar împăca cu ortodocșii, împăcare care constituia unul din țelurile majore ale politicii religioase a lui Justinian, dacă ar fi condamnate oficial, ceea ce s-a numit în istorie „*Cele Trei Capitole*”, adică:

erau credincioși învățătorului lor sau îi alteraseră învățătura” (cf. Christ în *Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, 1975, p. 48).

Unii istorici tind să prezinte chestiunile dezbătute în secolul al IV-lea și condamnate definitiv în sec. al VI-lea ca neavând nimic de-a face cu Origen. Un studiu obiectiv al faptelor și, în special, lectura lui Περὶ ἀρχῶν (Despre principii), pe care “apologeții” lui Origen o trec de obicei cu vederea, conduc la concluzii diferite. De exemplu, M. Harl, în strălucita sa analiză asupra tratatului Περὶ ἀρχῶν, a descoperit punctele din doctrina origenistă pe care tradiția Bisericii le-a respins în mod formal (Vezi: *Origene et la fonction revelatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 103-120). Acestea sunt tocmai propozițiile condamnate în vremea lui Justinian. În opinia autoarei M. Harl, actualitatea lor provine din faptul că “discipolii mai puțin inteligenți decât învățătorul lor, au insistat asupra teoriilor celor mai discutabile ale lui Origen, în loc să rămână credincioși ideilor sale principale, principiilor elaborate de gândirea sa” (*Ibidem*, p. 367; vezi și C. Tresmontant, *La metaphysique du Christianisme*, Paris, 1961, p. 395-518). Această judecată, chiar dacă admite că origenismul autentic este susceptibil de interpretare neortodoxă, pare totuși insuficientă pentru a explica eșecul origenismului în tradiția creștină. Într-adevăr, condamnările al căror obiect a fost în sec. al VI-lea Origen, nu priveau numai trăsături accidentale ale gândirii sale, “exagerate” de către unii discipoli, ci chiar ideile principale din Περὶ ἀρχῶν, în special cosmologia și antropologia lui Origen. Dacă Origen, ca exeget și mistic, nu este nicicum implicat în condamnările din sec. al VI-lea, nu același lucru se poate spune despre Origen teologul, iar origeniștii care au intrat în conflict cu Biserica, în vremea lui Justinian, își întemeiau învățătura pe ideile perfect autentice ale lui Origen.

Mulți istorici moderni, ca Lubac, Danielou, Bertrand, în dorința lor de a-l reabilita pe Origen și a-l așeza în rândul marilor dascăli creștini, au scos în relief importanța teologiei istoriei în exegeza lui Origen și rolul central pe care acesta îl atribuie lui Hristos. Totuși lucrarea Περὶ ἀρχῶν, ca, de altfel, și multe pagini exegetice, rămâne relevantă pentru concepția lui Origen despre om și pentru învățătura lui despre întrupare, iar eshatologia sa trebuie înțeleasă în cadrul unui monism spiritualist esențialmente platonician. Acest sistem metafizic a pus la îndemâna călugărilor din Palestina și Egipt bazele unei spiritualități suspecte, conducându-i pe unii origeniști la doctrinele cele mai aberante. Oricare ar fi modificările aduse doctrinei lui Origen de către ucenicii de mai târziu ai acestuia, nu este nici o îndoială că această doctrină, în aspectele ei cele mai caracteristice, a izvorât din lucrarea Περὶ ἀρχῶν. Era, deci, inevitabil ca această condamnare a origenismului să nu îl includă și pe maestrul alexandrin însuși (John Meyendorff, *op. cit.*, p. 46-52). Studii recente aruncă o nouă lumină asupra lui Evagrie Ponticul care, pentru călugării egipteni și palestinieni, a fost marele tălmăcitor din sec. al IV-lea al ideilor lui Origen. Publicarea *Capetelor gnostice* ale lui Evagrie face posibilă înțelegerea clară a originii directe a doctriinelor condamnate de către Sinodul V Ecumenic, adică, în afară de origenismul propriu-zis, hristologia lui Evagrie (vezi: A. Guillaumont, „Evagre et les anathematismes antiorigenistes de 553”, în *Studia Patristica*, III, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 78, Berlin, 1961, p. 219-226; Idem, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 124-170 și F. Refoule, „La christologie d'Evagre et l'origenisme”, în *Orientalia Christiana Periodica*, t. 27, (1961), p. 221-226). Deși numele lui Evagrie nu apare în anatematismele pronunțate la 553, numeroase izvoare contemporane și ulterioare, care au folosit documente ale sinodului, astăzi pierdute, menționează condamnarea lui Evagrie de către Sinodul V Ecumenic. (Franz Diekamp, *op. cit.*, p. 98-120).

STUDII ȘI ARTICOLE

1) persoana și opera lui *Teodor, episcop de Mopsuestia* (392-428), profesorul ereticului Nestorie;

2) scrierile lui *Teodoret, episcop de Cyr* (433-458), împotriva Sf. Chiril al Alexandriei și a Sinodului III Ecumenic;

3) *Scrisoarea lui Ibas*, episcop de Edessa (435-457), adresată în 433 lui Maris, episcop de Ardașir, în Persia, împotriva Sf. Chiril al Alexandriei³⁵. Gruparea ortodocșilor riguroși a opus o dârză rezistență, motivând că prin această condamnare s-ar știrbi autoritatea Sinodului de la Calcedon.

Cu toată împotrivirea ortodocșilor riguroși, până la urmă, împăratul Justinian, cedând stăruințelor lui Teodor Askidas, a condamnat „*Cele trei Capitale*”, printr-un edict. Textul edictului s-a pierdut³⁶ și nu se cunoaște data exactă a emiterii lui³⁷.

Spre deosebire de alți ierarhi ai timpului, care și-au dat adeviziunea și au semnat edictul, episcopul Valentinian de Tomis n-a voit să semneze edictul de condamnare³⁸. Chiar de la început, Ștefan, apocrisiarhul Sfântului Scaun la Constantinopol, a refuzat să-l aprobe, rupând orice legătură cu semnatarii actului, începând cu patriarhul Mina al Constantinopolului³⁹.

Pentru aplanarea acestor tensiuni religioase, Justinian l-a chemat la Constantinopol pe papa Vigilius, în care împărăteasa Teodora își punea mari speranțe. La 22 noiembrie 545, papa Vigilius a părăsit Roma, imbarcându-se pentru Sicilia, unde a rămas zece luni. Abia în toamna anului 546 a părăsit Siracuză, debarcând în portul Patras la 14 octombrie același an, de unde, prin Grecia și Illyria, a ajuns la Constantinopol, la 25 ianuarie 547 fiind primit cu mare pompă de împărat. Papa a adus cu sine patru diaconi romani: pe Rusticus, nepotul său, pe Sebastianus, pe Petru și pe Sarpatus⁴⁰. Inițial, papa Vigilius a rupt comuniunea cu patriarhul Minas, pe motiv că acesta semnase

³⁵ C.J. Hefele și H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. III, première partie, Paris, 1909, p. 1-132: Discussion sur les trois chapitres et le cinquième concile oecuménique; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, Paris, 1901, p. 315-366; L. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*, Paris, 1925, cap.: „Origine et les Trois Chapitres”, p. 156-218; P. de Labriolle, G. Bardy, Louis Brehier, G. de Plinval, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Augustine Fliche et Victor Martin*, t. IV: „De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand”, Paris, 1937, p. 460 ș.u.; John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, traduit de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Paris, 1975, p. 27-58; Idem, *Christ in Eastern Christian Thought...*, p. 51.

³⁶ Fragmente din textul edictului se găsesc la Facundus de Hermiana, *Pro defensione trium Capitulorum et concilii Chalcedonensis, Libri XII ad Justinianum imperatorem*, în PL, t. 67, col. 527-564.

³⁷ Data edictului este posterioară tratatului antiochian din 513 și anterioară plecării papei Vigilius spre Constantinopol, întâmplată pe 22 noiembrie 545. Deci edictul a fost emis, probabil, în anul 544. (J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 14-15; P. de Labriolle, G. Bardy, Louis Brehier, G. de Plinval, *op. cit.*, t. III, p. 461, nr. 2; P. Batiffol, „L'Empereur Justinien et la Siège apostolique”, în *Recherches des Sciences Religieuses*, t. XV, (1926), p. 236-237; diac. I. Pulpea (Râmureanu), *op. cit.*, p. 202).

³⁸ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes...*, p. 398.

³⁹ Facundus de Hermiana, *op. cit.*, col. 565-571; 625.

⁴⁰ J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 21.

edictul de condamnare a „*Celor Trei Capitoale*”, dar la insistențele împăratului și împărătesei, a reintrat în legătură cu patriarhul ecumenic și a promis că va condamna și el „*Cele Trei Capitoale*”, cu condiția ca hotărârile Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon să rămână intacte. Astfel, la 11 aprilie 548, în ajunul Paștelui, printr-un act teologic numit *Judicatum*, trimis patriarhului Minas, papa Vigilius a condamnat „*Cele Trei Capitoale*”, fără să pună în discuție autoritatea Sinodului de la Calcedon⁴¹. Publicarea acestui act papal a stârnit o furtună de proteste în Africa, Illyria și în Occident⁴². Nici moartea împărătesei Teodora, survenită la 29 iunie 548, principala susținătoare a monofiziților, nu a reușit să potolească spiritele celor prinși în vâltoarea acestor dispute. Până și cei mai apropiați colaboratori ai papei Vigilius au sărit în apărarea „*Celor Trei Capitoale*”, condamnând *Judicatum*-ul. Astfel, doi călugări africani, Lampridus și Felix, au venit la Constantinopol pentru a lupta și protesta împotriva hotărârii papei Vigilius⁴³. La aceștia s-au aliat chiar nepotul papei, diaconul Rusticus și un alt diacon pe nume Sebastianus⁴⁴. Aceștia, în ziua de Crăciun a anului 549, după ce l-au rugat pe papă să officieze Sf. Liturghie solemn, pentru a fi pe placul împăratului, în mijlocul slujbei l-au părăsit. Iritat la culme din pricina acestei insulte receptate în public, papa Vigilius i-a excomunicat pe cei doi diaconi din funcțiile lor⁴⁵. După ce au fost excomunicați, Rusticus și Sebastianus au răspândit în mai multe provincii ideea că papa, prin publicarea *Judicatum*-ului, a atentat la autoritatea Sinodului din Calcedon. În calitatea de diaconi romani pe care au avut-o, ei au putut să înșele multă lume. De la începutul

⁴¹ Cunoaștem cuprinsul acestui *Judicatum* numai din fragmentele păstrate într-o scrisoare a împăratului Justinian (cf. *Epistola Justiniani imperatoris ad episcopos...*, în *op. cit.*, col. 34; J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 182), și dintr-un act posterior al lui Vigilius, numit *Constitutum* (Vezi: *Constitutum Vigilius Papae de tribus Capitulis*, în *PL*, t. 69, col. 115; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 188; C.J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 26).

⁴² Acum, Facundus Hermiana, cea mai instruită persoană din anturajul papei, a compus tratatul său teologic întru apărarea „*Celor Trei Capitoale*” și a Sinodului de la Calcedon, la care ne-am referit deja (*PL*, t. 67, col. 527-854). Episcopii africani s-au întrunit într-un sinod la Cartagina în 550 sub președinția lui Reparatus și au excomunicat pe papa Vigilius (cf. J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 35). La fel au procedat și episcopii Illyricului, care în anul 549 au ținut un sinod în care s-au pronunțat în favoarea „*Celor Trei Capitoale*”, publicând chiar o apărare scrisă pe care au adresat-o împăratului. (Victor de Tonnena, *Chronicon continuans...adann. 549*, în *PL*, t. 68, col. 958; „*Chronica Minora*”, II, în *Momementa Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, ed. Th. Mommsen, Berolini, 1894, p. 200-203). Totodată, sinodul a hotărât depunerea lui Benenatus, mitropolitul lor, pentru că acesta era favorabil condamnării „*Celor Trei Capitoale*”. (C.J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 37; Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 348).

⁴³ „*Epistola Vigilius Papae ad Rusticii ni et Sebastianum*”, în J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 356.

⁴⁴ *PL*, t. 69, col. 43-51; J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 356.

⁴⁵ Este interesant de consemnat faptul că, la începutul controversei, cei doi diaconi romani au lăudat *Judicatum*-ul; astfel, Rusticus, fără știrea papei, l-a răspândit în mai multe copii (cf. C.J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 30), iar Sebastianus l-a socotit o „carte căzută din cer” („*publica voce laudabas, ut de caelo Judicatum nostrum ordinatum atque probatum omnibus, sicut praefatus sumus, clericis loquereris*”; cf. J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 355).

anului 549, ei au scris mai multor ierarhi, printre care și episcopului Valentinian de Tomis, pe care l-au informat de cele săvârșite de pontificele roman la Constantinopol, inserând ideea că acesta s-a abătut de la hotărârile Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon⁴⁶.

Imediat, episcopul Valentinian de Tomis a scris papei Vigilius, la Constantinopol, cerându-i detalii și lămuriri asupra celor întâmplate. Din nefericire, scrisoarea episcopului Valentinian către papa Vigilius nu s-a păstrat⁴⁷.

La 18 martie 550 papa Vigilius a trimis episcopului Valentinian de Tomis o scrisoare de răspuns, din care putem cunoaște unele aspecte ale personalității lui Valentinian și constatăm că acesta era o figură venerabilă de episcop, preocupat de liniștea sufletească a turmei sale, precum și unele amănunte din viața internă locală a bisericii din Tomis⁴⁸. Vigilius i se adresează cu formula „*dilectissimo fratri Valentiniano, episcopo de Tomis provinciae Scythiae*” și laudă pe Valentinian pentru grija lui față de turma lui încredințată. Apoi subliniază rolul pe care l-a avut episcopul Valentinian în aplanarea disputelor apărute la Tomis în jurul „*Cele Trei Capitoile*”, arătând cum el i-a chemat și i-a îndemnat pe toți păstorii săi care s-au tulburat și scandalizat de zvonurile care circulau în provincie, să nu se lase atrași de aceia, care sub pretextul că apără credința adevărată, uneltesc și amăgesc prin viclenia lor, suflăte credincioșilor simpli și tulbură prin zvonuri tendențioase Biserica lui Hristos⁴⁹. Mai departe, papa arată că, printr-un oarecare Basinianus, „*bărbat ilustru și vestit*”⁵⁰ și prin reprezentanții Bisericii din Tomis la Constantinopol⁵¹, a fost informat despre neadevărurile ce s-au răspândit pe seama lui în Scythia Minor, cum că el ar fi dușman înșelător al lui Dumnezeu, fiindcă în actul Judicatum, ar fi condamnat nu numai scrierile, ci și persoanele episcopilor Ibas din Edesa și Teodoret al Cyrului. Față de aceste însemnări scandaloase, el aduce mărturie însuși conținutul Judicatum-ului. Citindu-l, credincioșii din eparhia Tomisului se vor putea convinge că nu a afirmat nimic care să lezeze hotărârile sinoadelor de la Niceea, Efes, Constantinopol și Calcedon.

⁴⁶ Informațiile răspândite de Rusticus și Sebastianus au provocat tulburări grave. În multe locuri au izbucnit dezbinări, partide și chiar vărsări de sânge („*Epistola Vigilius Pape ad Rusticum et Sebastianum*”, în J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 357; C.J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 34).

⁴⁷ Ținând cont de faptul că scrisoarea a fost adresată papei, probabil că ea a fost scrisă de Valentinian în limba latină (cf. diac. I. Pulpea [Râmqreanu], *op. cit.*, p. 206).

⁴⁸ *Epistola Vigilius Papae ad Valentinianum episcopum Tomitamum*, în PL, t. 69, col. 51-54; J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 359-361; R. Netzhammer, *Die christlichen Altermier der Dobnidscha...*, p. 61-68; idem, *Die alchrische Kirchenprovin Skythien...*, p. 397-412.

⁴⁹ *Epistola Vigilius Papae ad Valentinianum...*, în PL, t. 69, col. 51-52.

⁵⁰ „*Et quoniam Basinianus, illustris et magnificus vir, filius noster*” (cf. „*Epistola Vigilius Papae ad Valentinianum*”, în J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 360).

⁵¹ „...cum his qui pro actibus tuae fraternitatis ecclesiae in Constantinopoli observant” (*ibidem*).

Vigilius mai preciza că între promotorii acestor tensiuni și dispute s-au aflat chiar diaconii săi Rusticus și Sebastian, pe care, în prima fază, i-a exclus de la comuniunea cu el, iar dacă aceștia nu vor da semne de îndreptare, va fi obligat să-i pedepsească cu depunerea din treaptă⁵².

Totuși, dacă și după aceste clarificări, episcopul Valentinian va mai avea îndoieli asupra sa, papa Vigilius îl invită să vină la Constantinopol, pentru a se convinge personal că el, papa, n-a făcut și n-a scris nimic împotriva celor patru Sinoade Ecumenice și nici nu s-a abătut cu ceva de la dreapta învățătură a înaintașilor⁵³.

Nu se știe dacă episcopul Valentinian a dat curs invitației papei de a veni la Constantinopol și de a cere mai multe lămuriri în această privință. Se pare că nu a mai venit, fiind pe deplin edificat și lămurit asupra situației, prin intermediul informațiilor primite prin scrisoarea papei Vigilius. El nu a participat nici la Sinodul V Ecumenic, întrunit la Constantinopol în primăvara anului 553⁵⁴.

Sinodul V Ecumenic, convocat în legătură cu problema „*Cele Trei Capitoale*” s-a deschis la 5 mai 553, în sala Sf. Sofia numită „*Secretarium*”, în absența papei Vigilius care, deși a fost invitat de o delegație a patriarhilor răsăriteni, pe motiv de boală, a refuzat să participe la lucrări. La data de 5 mai 553, când s-a deschis oficial sinodul, împăratul Justinian a trimis celor 150 de episcopi o scrisoare⁵⁵, care s-a citit în cadrul primei ședințe. În această scrisoare, împăratul Justinian amintește de episcopul Valentinian de Tomis în următorul context: căutând să explice atitudinea papei, împăratul sublinia că inițial, papa a consimțit condamnarea „*Celor Trei Capitoale*”, și chiar el însuși [papa, n.n.] nu o dată, nici de două ori, ci chiar deseori, a anatematizat prin scrieri, acele nelegiuite trei capitoale⁵⁶. O altă dovadă pe care împăratul Justinian o aduce pentru a dovedi că papa a fost pentru condamnarea „*Celor Trei Capitoale*”, este și excomunicarea celor doi diaconi romani, Rusticus și Sebastianus, care s-au opus Judicatum-ului și „*chiar a scris și arătat, cu privire la condamnarea acestor capitoale,*

⁵² „...inter quos etiam Rusticum et Sebastianum comperimus istius auctores scandali, quos olim pro mentis sui a sacra communione suspendimus, in quibus nos, si non resipuerint celeriter, fraternitas tua cognoscat canonicam sententiam prolaturus” (*ibidem*, col. 360). Nu cunoaștem cu exactitate data când au fost excomunicați cei doi diaconi, probabil că la scurtă vreme după 18 martie 550. J. Gaudier, în *Dissertatio ad Libertatum. De quinta synodo et quae eam praecesserunt*, e de părere că excomunicarea a fost pronunțată la începutul anului 549 (*PL*, t. 68, col. 1051-1096; C.J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 38, n. 1).

⁵³ *PL*, t. 69, col. 51-53; J.D. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 361.

⁵⁴ Unii cercetători consideră că neparticiparea episcopului Valentinian la Sinodul V Ecumenic, s-a datorat probabil decesului episcopului tomitan, survenit nu cu mult înainte de acea dată (cf. C. Auner, „Dobrogea”, în *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1920, p. 1259).

⁵⁵ *Epistola Justiniani imperatoris ad episcopos Constantinopoli degentes*, în *PL*, t. 69, col. 30-37; J.D. Mansi, *op. cit.*, t. LX, col. 171-186.

⁵⁶ „...et ipse non semel, nec bis, etiam saepius in scriptis anathematizavit impia tria capitula” (*ibidem*, col. 34).

lui Valentinian, episcopul Scythiei și lui Aurelian de Arelate, care este cea dintre sfintele biserici ale Galiei, cerându-le amândorura să nu primească nimic din ceea ce a fost scris de către condamnații diaconi împotriva numitului *Judicatum*”⁵⁷.

La 15 mai 553, papa Vigilius a trimis o scrisoare Sinodului, intitulată *Constitutum*, prin care declară „*Cele Trei Capitoale*” ortodoxe, amenințând cu excomunicarea pe oricine va îndrăzni să le condamne⁵⁸.

Numele episcopului tomitan a fost amintit pentru a doua oară în ședința a șaptea a Sinodului, din 26 mai 553, când a fost citită din nou Scrisoarea papei Vigilius către episcopul Valentinian de Tomis, pentru a se face încă o dată dovada⁵⁹ - dacă mai era nevoie - în fața Părinților sinodali, că Vigilius a fost la început pentru condamnarea „*Celor Trei Capitoale*”⁶⁰.

Din cele prezentate, putem deduce că episcopul Valentinian de Tomis a fost una din figurile de seamă ale vremii în Biserica Răsăritului, o personalitate teologică marcantă, cu o mare putere de influență. Faptul că papa Vigilius îi scrie și el răspunde la interpelarea pe care i-o face și că în timpul lucrărilor Sinodului V Ecumenic numele său este pomenit de două ori, ilustrează pe deplin renumele de care se bucura episcopul Valentinian. Nu cunoaștem care va fi fost atitudinea lui ulterioară față de hotărârile Sinodului V Ecumenic. Probabil că, în cele din urmă, cu toată apărarea pe care, în principiu, a luat-o „*Celor Trei Capitoale*”, a aderat și el la condamnarea lor.

⁵⁷ „...sed etiam Valentiniano episcopo Scythiae, et Aureliano Arelati quae est prima sanctissimarum Galliae ecclesiarum, scripsit et manifestavit de condemnatione istorum capitulorum et praecepit eis nihil suscipere quod a condemnatis diaconis scribitur contrarium praedicto *Judicatum*” (*ibidem*).

⁵⁸ Titlul complet al scrisorii este: „*Constitutum papae Vigilius de tribus capitulis*”, în *PL*, t. 69, col. 67-112. Scrisoarea este semnată de papă, de cincisprezece episcopi și trei clerici romani. Între cei șaisprezece episcopi, sunt și doi din Illyricum și anume, episcopii de Ulpianum și de Zappara (cf. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 93).

⁵⁹ Vezi „*Collatio septima*”, în J.D. Mansi, *op. cit.* t. IX, col. 348.

⁶⁰ în ceea ce privește pe papa Vigilius, trebuie să precizăm că împăratul Justinian a exercitat o presiune extraordinară asupra sa, nepermițându-i să părăsească capitala imperiului până nu va semna hotărârile Sinodului. Astfel, după șase luni, printr-un nou *Constitutum* a recunoscut hotărârile Sinodului V Ecumenic care a condamnat „*Cele Trei Capitoale*”, lăsând pe seama succesorilor săi ca acestea să fie aprobate în Occident (cf. *Vigilii Papae Constitutum pro dominatione trium capitulorum*, editum anno Christi 554, în *P.L.*, t. 69, col. 143-173). În anul 555, a părăsit Constantinopolul, imbarcându-se pentru Roma. Pe drum s-a îmbolnăvit, murind la 7 iunie 555 la Siracuza, în Sicilia. (Correspondența și decretalele papei Vigilius sunt consemnate în *P.L.*, t. 69, col. 12-328; Vezi și E. Schwartz, *I. Vigiliusbriefe. II. Zur Kirchenpolitik Justinians. Sitzungsberichte der [Königlich] bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1940, Heft 2, p. 132; L. Duchesne, *L'Eglise au VI-e siècle...*, p. 151-218; A. Chavasse, „*Messes du Pape Vigile [537-555] dans le Sacramentaire leonien*”, în *Epheemerides Liturgicae* [Rome], 164, 1950, p. 161-213; t. 66, [1952], p. 145-215; E. Amann, „*Vigile*”, artic. în *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 15, deuxième partie, Paris, 1950, col. 2994-3005, și bibliografia; F. X. Murphy, „*Vigilius [Pape]*”, în *New Catholic Encyclopedia*, t. XIV, San Francisco, Toronto, London, Sidney, 1967, p. 661-667. H.M. Diepin, *Douze dialogues de christologie ancienne*, Rome, 1930).

Pre-Romanian Theologians Involved in the Fourth and the Sixth-Century Theological Disputes: Bishops Bretanion and Valentinian of Tomis. The Romanian land between the Danube River and the Black Sea, known in the Antiquity as the Scythia Minor Province received the Gospel quite soon. This territory, as shown in historical documents, was evangelized by St. Andrew and St. Phillip the Apostles. Thus, in the mid-fourth century, there were well-organized Christian communities in Scythia Minor. There is enough evidence that Christian beliefs had been preached earlier in the Province, such as: the large number of martyrs, Christian inscriptions, tombs, and especially of basilicas discovered in Tomis, Tropaeum Traiani, and Histria. The intense Christian spiritual life of the Scythians facilitated the birth of several monastic communities, which were to become home to many Scythian theologians. Some of them were later to become bishops, such as Bretanion, Gherontius, Theotimus I, and Valentinian, but many others remained simple monks, as for example Ioan Cassian, Gherman, Leonțiu, Ioan Maxențiu, and Dionysus Exiguus. Both groups contributed to the clarification of the orthodoxy of our belief, i.e. the belief as it was established by the Ecumenical Councils, through their ecclesiastic activity and writings, and promoted the genuine Eastern spirituality in Western Europe.

Introducere în dreptul matrimonial ortodox

Pr. Conf. Univ. Dr. Irimie MARGA

1. Taina Cununii – „Cincizecimea” Bisericii mici

Dumnezeu a creat familia atunci când a creat omul, bărbat și femeie, stabilind între cei doi atât unitate ontologică, precum și complementaritate spiritual-biologică. Familia umană este, pe de-o parte, expresia voinței divine, iar, pe de altă parte, consecința imediată a unității și complementarității dintre bărbat și femeie, în afara căreia umanitatea nici nu ar putea supraviețui. De aceea atunci când se vorbește despre *om*, din punct de vedere teologic sau antropologic, se face referire imediat, direct sau indirect, la noțiunile de *bărbat*, *femeie* și *familie*.

Ascultarea ar fi însemnat desăvârșirea, dar, din nefericire, căderea în păcat a omului a dus la degradarea condiției umane, a bărbatului, a femeii, dar și a familiei, ca unitate naturală dintre ei. Starea degradată de păcat, a familiei umane, este urmarea directă a situației decăzute a omului și, prin urmare, mântuirea trebuia să aducă implicit, odată cu restaurarea omului, și restaurarea familiei.

Prin toate actele săvârșite în istorie, Mântuitorul nostru Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa, ca trup tainic al Său și ca organ de mântuire al nostru. În acest context, în Biserica mare, se înscrie și actul întemeierii *Bisericii mici* (ecclesia minor, ecclesia domestica), adică actul de sfințire și ridicare al familiei umane, de la legătura naturală decăzută prin păcat, la legătura harică dintre soți, bazată pe comuniunea cu Hristos. Acesta este actul sinergic, divin-uman, al Tainei Cununii, al tainei care îi unește pe soți între ei și cu Hristos, prin harul Sfântului Duh, restaurând condiția familiei umane.

Prin Taina Cununii, taina întemeierii și sfințirii familiei creștine, restaurarea omului prinde contur. Omul ridicat din păcat implică automat și o familie refăcută în comuniune. În sensul acesta, Sf. Ap. Pavel vorbește de „*Biserica familială*” (Rom 16, 5), idee pe care o dezvoltă apoi Sf. Ioan Gură de Aur și alți Sfinți Părinți.

Mântuirea omului înseamnă refacerea comuniunii cu Hristos și între oameni, în Biserica mare, dar și refacerea comuniunii cu Hristos și între soți, în Biserica mică, adică familia.

Taina Cununii este o nouă Cincizecime, o coborâre a harului Sf. Duh asupra mirilor, act care duce la întemeierea familiei creștine unde harul îi unește pe soți

într-o viață nouă care pregustă din viața veșnică. Așa cum Cincizecimea, prin pogorârea Sf. Duh, pune început Bisericii mari, tot așa Taina Cununiei, prin harul său, întemeiază Biserica mică, cea care reface în Hristos unitatea ontologică dintre bărbat și femeie.

„În modul acesta Taina unirii indisolubile între un bărbat și o femeie, ca unire care se spiritualizează într-o tot mai adâncă comuniune, este Taină în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserică mică, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, sau o parte a Bisericii. Căci și Biserica se constituie din astfel de unități ale celor căsătoriți prin Duhul Sfânt, Care suflă în Biserică”¹.

Așa cum familia este celula societății, tot așa și Bisericile mici sunt celule ale Bisericii mari, iar între ele există o strânsă legătură de interdependență. Această interdependență nu trebuie, însă, să ducă la falsa idee că integrarea în Biserica mare trebuie să treacă neapărat prin întemeierea unei Biserici mici, adică prin căsătorie. Nu. Este cazul monahilor sau al celibatarilor care aparțin Bisericii și care-și lucrează mântuirea printr-o asceză de excepție. Dar această excepție întărește regula că întemeierea unei familii creștine prin Taina Cununiei este calea firească a mântuirii, în Hristos și în Biserică.

„Unitatea ce se realizează în actul Cununiei nu este o unitate a lumii de jos, ci a celei de sus. E o unitate căreia Sfântul Duh îi încredințează o vocație și o misiune. (...) Chemarea la unitatea de sus, la plinirea *ecclesiei domestice*, este chemarea la comuniunea în iubire, nu numai în sensul că mirii, respectiv soții, întră într-o nouă legătură de regăsire și dragoste, ci, mai mult, că, prin această iubire a unuia față de altul, ei înșiși îl descoperă și altora pe Hristos. În căsătoriile aparținând lumii căzute, respectiv unității de jos, domnește dezbinarea, separarea ce se manifestă în diferite moduri ale degradării moravurilor, pe care iubirea *naturală* nu le suprimă, ci, dimpotrivă, ea este cea care le favorizează, provocând cu ele dezorganizarea căsătoriei și a familiei. Specificul căsătoriei creștine, determinat de valorile baptismale cu care este înzestrată *ecclesia domestica*, este descoperirea și prezența în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire. Realizându-se pe ei în iubire, soții sunt păstrătorii unei puteri în măsură să vindece rănila căderii, aducând astfel cu ei roadele lucrării divine de care sunt stăpâniți, iar acestea au o înrăurire binefăcătoare asupra întregii comunități”².

Taina Cununiei nu este, prin urmare, un act static. Este un act prin care, pe de-o parte, se împărtășește harul ca energie dumnezeiască, iar, pe de altă parte, este un act prin care cei doi soți îl dezvoltă în mod activ toată viața. Dacă nu ar fi acest har familia ar cădea într-o relație biologică simplă, care ar duce la plictiseală și s-ar destrăma. Harul, însă, alimentează și ține iubirea celor doi într-o stare vie, activă, inepuizabilă.

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, București 1978, p.188.

² Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „În Hristos și în Biserică”. *Adevărul și frumusețea căsătoriei. Teologia iubirii II*, Alba Iulia, 1996, p. 22-23.

Prin iubire și dăruire reciprocă, susținuți de harul Duhului Sfânt, fiecare soț vede în celălalt chipul lui Hristos și își păstrează unitatea în și prin Hristos.

În acest context se dezvoltă și iubirea erotică dintre cei doi soți, care îi face un singur trup (*Mt* 19, 6). Creștinismul nu disprețuiește unirea trupească dintre bărbat și femeie care are un dublu rol, acela de împlinire firească a înclinațiilor senzuale și, prin aceasta, de procreare. Între cele două aspecte există interdependență responsabilă și ele nu se pot exclude reciproc. Raportul dintre plăcerea trupească și procreare este problema cea mai delicată a familiei, iar harul Tainei Cununii ajută la păstrarea echilibrului în acest raport³.

Despre Biserica lui Hristos mărturisim în simbolul de credință niceo-constantinopolitană că este una, sfântă, sobornicească (catolică = universală) și apostolească. La fel putem spune că Biserica mică, familia, prin Taina Cununii dobândește atribute similare.

Astfel, familia este *una*, în sensul că este monogamă și cuprinde pe soți într-o unitate de viață în același Hristos. Harul Cununii întărește unitatea soților întreolaltă și cu Hristos, apărându-i vocația indisolubilității, așa cum Cincizecimea îi unește pe toți într-o singură comuniune. Una este Biserica lui Hristos, trupul Lui, așa trebuie să fie și familia – în care soții sunt un trup –, una până la moarte.

Familia este *sfântă*, la fel ca Biserica, prin scopurile ei de sfințire și mântuire a membrilor ei. Membrii familiei, ca și membrii Bisericii, nu sunt sfinți, dar scopul principal al familiei, căruia îi slujește harul Cununii, este dobândirea sfințeniei. Punctul de plecare al sfințeniei Bisericii este Cincizecimea, care se prelungește până la noi și prin Taina Cununii, punctul de plecare al sfințeniei familiei.

Familia este *universală* ca una care privește întreaga umanitate și prin care se perpetuează umanitatea. Așa cum Cincizecimea a întemeiat Biserica pentru sfințirea universală a oamenilor, tot așa și harul Cununii întemeiază familia, spre sfințirea întregii umanități.

Familia este *apostolească* în sensul că se întemeiază pe credința Bisericii revelată de Mântuitorul Iisus Hristos și transmisă prin Sf. Apostoli și prin succesiune apostolică până la noi. În această apostolicitate se săvârșește Cununia fiecărei familii, pentru că prin apostolicitate se perpetuează și Cincizecimea.

Taina Cununii este, așadar, Taina care aduce Biserica în sânul familiei și, invers, integrează familia în sânul Bisericii. Harul invocat la Taina Cununii asupra mirilor este cel care desfășoară această dublă mișcare⁴.

Actul întemeierii Bisericii mici prin coborârea harului Tainei Cununii asupra noii familii, „Cincizecimea mică”, revelează în modul cel mai clar sensul teologic ortodox al acestei Taine, sens care se depărtează de orice concepție juridică sau juridizantă asupra căsătoriei și familiei creștine.

³ William Basil Zion, *Eros și transfigurare*, Alba Iulia, 2001, 303 p.

⁴ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, 1994, 261 p.

Toate rânduielile canonice pe care Biserica le-a elaborat în decursul istoriei sale nu sunt altceva decât reflexe și concretizări ale învățaturii ortodoxe despre căsătorie și familia creștină, rânduieli care nu numai că sunt complet diferite de concepțiile precreștine, dar și apără Biserica de toate influențele negative venite din partea acestora.

În felul acesta, doctrina canonică a Bisericii în general, și cea cu privire la căsătorie și familie în special, izvorăște direct și inevitabil din învățătura dogmatică a Bisericii. Cea mai mare, dar și cea mai facilă eroare la adresa sfințelor canoane este aceea de a le confunda sau asemăna cu prevederi juridice formale, străine de credința creștină⁵.

Dreptul canonic ortodox caută să extindă dreptatea Împărăției lui Dumnezeu în realitățile istorice ale Bisericii și prin aceasta susține și apără credința adevărată. El s-a născut din tensiunea eshatologică în care se află Biserica, din tensiunea celor care se află între „acum” și „pururea” și care au nevoie de călăuze, de canoane, spre plinirea Legii lui Hristos. Toate rânduielile canonice cu privire la Taina Cununiei, la căsătorie și familie, care alcătuiesc obiectul *dreptului matrimonial ortodox*, urmăresc același scop, acela de a întări și a apăra credința ortodoxă odată cu urcușul duhovnicesc al celor care, prin întemeierea unei familii creștine, râvnesc Împărăția Cerurilor.

2. Căsătorie, Cununie, nuntă

Pentru actul întemeierii familiei se folosesc, în limba română, trei termeni: *căsătorie*, *Cununie* și *nuntă*. Toți acești termeni definesc, în esență, una și aceeași realitate, totuși, între ei există și o diferențiere specifică, diferențiere care s-a impus, mai ales, sub influența relațiilor istorice dintre Biserică și stat.

În Bizanț, între căsătorie și Cununie nu s-a făcut niciodată deosebire, întrucât Taina Cununiei săvârșită în Biserică era recunoscută de către stat și ca act de căsătorie civilă⁶. Practic Biserica era cea care ținea evidența celor căsătoriți sau cununați. Această recunoaștere era reflexul așa-numitei „simfonii” bizantine dintre Biserică și stat, simfonie care s-a transmis la toate statele ortodoxe de influență bizantină⁷. De exemplu, în Grecia, această tradiție se păstrează până astăzi⁸.

Și la români a existat această tradiție simfonică dintre Biserică și stat. Din păcate ea a încetat odată cu reformele din timpul domnitorului Alexandru Ioan Cuza,

⁵ Pr. Lect. Dr. Irime Marga, „Actualitatea sfințelor canoane”, în *RT*, nr. 3/2002, p. 41-46.

⁶ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, „Tradiția pravilnică a Bisericii. Însemnătatea și folosul cunoașterii legilor după care se conduce Biserica”, în rev. *ST*, nr. 5-6/1960.

⁷ Cu privire la relațiile bizantine dintre stat și Biserică, a se vedea Vasile V. Muntean, *Bizantinologie*, Arhiepiscopia Timișoarei, vol. I, 1999, vol. II, 2000, 212+200p.; Pr. dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, București, 2003, 366p.

⁸ Constantin Vavouskos, „Les mariages mixtes d'après le droit en vigueur en Grèce”, în rev. *Kanon*, Wien, nr. VI/1983, p. 102-108.

când, sub influența iluminismului revoluției franceze, s-a impus separarea dintre actul civil al căsătoriei și actul religios al Cununii.

Astfel, Codul Civil al lui Cuza din anul 1865, valabil, cu multe modificări, și astăzi, alcătuit preponderent după Codul Civil al lui Napoleon din anul 1807, a mutat actele de stare civilă din seama Bisericii, în seama statului⁹, fapt care a marcat încetarea tradiției bizantine la români, prin separarea statului de Biserică. În Transilvania separația s-a produs abia din anul 1925, adică după întemeierea României Mari.

Această separație, care din punct de vedere religios nu este prea lăudabilă, se menține până în ziua de astăzi, de aceea, trebuie făcută o distincție clară între *căsătoria civilă* și *Cununia religioasă*.

Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că această separație are implicații și asupra dreptului matrimonial ortodox, care dobândește, astfel, caracter specific fiecărei Biserici Ortodoxe locale. De exemplu, condițiile și impedimentele la Taina Cununii, precum și problema așa-numitului divorț bisericesc, diferă de la o Biserică Ortodoxă locală la alta, întrucât sunt influențate de felul în care statul reglementează căsătoria și divorțul civil.

Aceasta înseamnă că dreptul matrimonial ortodox are caracter unitar în întreaga Ortodoxie în ceea ce privește învățătura de credință și doctrina canonică, dar nu are caracter uniform în toate Bisericile Ortodoxe locale, fiindcă trebuie să țină cont de realitățile societății civile. Acest fapt nu trebuie văzut ca o deficiență a Ortodoxiei, ci, dimpotrivă, ca o îmbogățire și o concretizare a vechiului principiu bizantin *unitate în diversitate*, precum și ca o capacitate de adaptare a Bisericii la realitățile sociale contemporane¹⁰.

Cel de-al treilea termen, *nuntă* (de la latinescul „nuptiae”), se referă atât la căsătoria civilă, cât și la cununia religioasă, dar mai ales la toate manifestările care marchează bucuria și unicitatea momentului întemeierii familiei¹¹.

Sigur că această distincție între căsătorie, Cununie și nuntă nu este una exclusivistă, termenii se pot folosi și unul în locul altuia, contextul fiind, însă, cel care sugerează clar la ce se face referire, adică la actul civil, la Taina creștină sau la serbarea evenimentului celor două. De aceea Taina Cununii mai poate fi numită și Taina Nunții, a se căsători mai poate însemna și a se cununa etc.

În rândurile de față am preferat distincția clară dintre *căsătoria civilă*, *Cununia religioasă* și *petrecerea de nuntă*, pentru ca cititorul să perceapă imediat la ce se face referire, mai ales că, din punct de vedere canonic, distincția este absolut necesară.

⁹ Mircea Mureșan, *Drept civil. Partea generală*, Cluj-Napoca, 1994, p. 20; Emil Cernea, Emil Molcuș, *Istoria statului și dreptului românesc*, București, 1993, p. 201-205.

¹⁰ A se vedea și Vlassios I. Phidas, *Droit canon*, Chambesy, Geneve, 1998, 230 p.

¹¹ În sensul acesta se poate spune că „*nunta a ținut trei zile...*”, expresie care nu se poate folosi cu termenii de căsătorie sau Cununie.

3. Izvoarele dreptului matrimonial ortodox

Orice expunere a dreptului include întotdeauna prezentarea izvoarelor acestuia. De aceea, în cele ce urmează, se cuvine o prezentare succintă a izvoarelor dreptului matrimonial ortodox, care nu este altceva decât un capitol special al dreptului canonic ortodox¹².

Izvoarele dreptului matrimonial ortodox se definesc, pe de-o parte, ca *sursele* care revelează valoarea dreptului și, pe de altă parte, ca *formele* prin care se concretizează această valoare. De aici rezultă prima împărțire a lor: **izvoare revelate**, de ordin doctrinar, care dau conținut teologiei dreptului matrimonial, și **izvoare formale**, de ordin practic, adică toate rânduielile bisericești, care dau formă concretă dreptului matrimonial. Aceste două categorii de izvoare se află într-o distincție clară, dar și o continuitate necesară, mai exact izvoarele formale transpun în realitate izvoarele revelate.

Într-o privire sintetică izvoarele dreptului matrimonial ortodox se prezintă în felul următor:

I. IZVOARE REVELATE

Legea lui Hristos (Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție)

II. IZVOARE FORMALE

A. Izvoare panortodoxe

1. *Canoanele Bisericii Ortodoxe*
2. *Canoanele întregitoare*
3. *Obiceiul de drept canonic*
4. *Hotărârile panortodoxe*
5. *Jurisprudența ortodoxă*
6. *Părerile canoniștilor*
7. *Tipicul ortodox*
8. *Pravilele călugărești*

B. Izvoare locale

1. *Legiuirile bisericești locale*
2. *Obiceiul bisericesc și jurisprudența locală*
3. *Hotărârile organelor de conducere*

¹² Cu privire la izvoarele dreptului matrimonial ortodox, a se vedea și: Andrei Baranu de Șaguna, *Compendiu de Dreptul Canonic*, Sibiu, 1868, p.7-18; Dr. Jos. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien, 1864, p. 28-86; I.S. Berdnikov, *Curs de drept bisericesc*, București, 1892, p.31-76; Pr. Vasile Pocitan, *Compendiu de drept bisericesc*, București 1898, p.14-58; Dr. D.G. Boroianu, *Dreptul bisericesc. Principii de drept, organizațiunea Bisericii Române. Legile țării pentru biserică și organizațiunea bisericilor ortodoxe*, Iași, vol.II, 1899, p. 3-16; Nicodem Milaș, *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, 1915, p. 31-128; Dr. Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental, cu privire specială la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române*, Arad, vol. I, 1926, p. 23-48; Dr.Valerian Șesan, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Cernăuți, 1942, p. 27-54; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească*, București, vol. I, 1990, p.70-90.

4. *Legislația de stat*

I. IZVOARELE REVELATE ale dreptului matrimonial ortodox sunt izvoarele prin care se revelează conținutul și sensul noțiunii de *drept*, din punct de vedere teologic.

Ca orice valoare, dreptul își are izvorul în *Dumnezeu* și s-a descoperit nouă prin lucrarea de mântuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat în istorie, sub forma *Legii celei Noi* (Legea lui Hristos, Legea harului, Legea vieții). De la această Lege pleacă sensul și rațiunea de a fi a dreptului canonic, în general, și a dreptului matrimonial, în special. În felul acesta, orice rânduială bisericească trebuie să conțină un minim reflex al Legii lui Hristos, prin care se justifică existența lor și caracterul lor eclesiologic¹³.

Dar Legea lui Hristos s-a descoperit și se descoperă continuu prin *Sf. Scriptură* și *Sf. Tradiție*, depozitele Revelației divine, păstrate în *Sf. Biserică*, cea care le fructifică și le transmite mai departe. În *Sf. Scriptură* Legea lui Hristos prinde cuvânt, în *Sf. Tradiție* prinde contur, iar în *Biserică* prinde viață. Toate acestea, la un loc (*Scriptura, Tradiția și Biserica*), cuprind izvoarele revelate ale dreptului matrimonial ortodox, de la care orice rânduială matrimonială trebuie să își tragă rațiune și conținut.

II. IZVOARELE FORMALE ale dreptului matrimonial sunt practic toate *canoanele, legile sau rânduielile* bisericești care concretizează în viața Bisericii, sub diferite forme (de aici și denumirea lor), Legea lui Hristos – sau învățătura Bisericii Ortodoxe născută din Legea lui Hristos – despre felul în care trebuie întemeiată o familie creștină și felul în care trebuie să fie viața unei familii creștine. Locul nașterii lor este Biserica, organul de fructificare a Legii lui Hristos, iar autorii lor sunt oamenii Bisericii, inspirați sau asistați de harul *Sf. Duh*.

Sfintele canoane sunt, astfel, întrupări ale Legii lui Hristos în realitățile istorice ale Bisericii. Ele au caracter teandric, întrucât pornesc de la dreptul divin (*jus divinum*) pe care îl îmbracă într-o formă umană (*jus humanum*) și, astfel, în conținutul lor se întâlnește valoarea revelată a dreptului cu realitățile istorice ale societății umane¹⁴.

Această întâlnire nu este și nu trebuie să fie totdeauna proporțională, așa încât unele canoane au un conținut preponderent de drept divin, iar altele preponderent de drept uman. Așa se explică și de ce unele canoane sunt neschimbătoare, întrucât sunt strâns legate de adevărurile revelate, iar altele pot fi supuse schimbării, pentru că au căutat soluții pentru realități istorice atât de reversibile. Scopul lor rămâne, însă, mereu același, adică mântuirea credincioșilor prin buna organizare a Bisericii. Prin

¹³ Mitrop. Hieroteos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, Editura Sofia, București, 2000, p.140-141.

¹⁴ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, p.181u.

acest scop, canoanele sunt sfinte, iar nu prin conținutul lor, pentru că sunt născute în istorie și poartă, într-o mică sau mai mare măsură, pecetea acesteia¹⁵.

Întrucât izvoarele formale sunt dependente de realitățile istorico-sociale ale Bisericii, ele se împart, la rândul lor, în două categorii, **panortodoxe și locale**.

A. Izvoarele panortodoxe, adică izvoarele care sunt valabile în întreaga Biserică Ortodoxă. În decursul timpului aceste izvoare s-au sistematizat astfel:

1. *Canoanele Bisericii Ortodoxe*¹⁶

Sfintele canoane sunt hotărârile cele mai importante ale Bisericii care s-au stabilit prin consensul unanim al Bisericii de pretutindeni sau prin Sinoadele ecumenice, în perioada în care Biserica era încă nedivizată. Ele sunt în număr de 771 de canoane, grupate după originea lor în patru categorii: canoanele apostolice¹⁷, canoanele Sinoadelor ecumenice¹⁸, canoanele Sinoadelor locale¹⁹ și canoanele Sfinților Părinți²⁰.

Ele au cea mai mare autoritate normativă în Biserică și de la numele lor își trage denumirea însăși dreptul canonic ortodox. Multe dintre aceste canoane cuprind prevederi matrimoniale.

2. *Canoanele întregitoare*²¹

¹⁵Pr. lect. dr. Irimie Marga, „Actualitatea sfintelor canoane”, în *RT*, nr. 3/2002, p. 41-46.

¹⁶Principalele colecții de canoane în limba română sunt: Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Arad, 4 vol., 1930-1936; Pr. C. Dron, *Canoanele – text și interpretare*, București, 2 vol., 1932-1935; Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993.

¹⁷Canoanele apostolice sunt în număr de 85 și provin din epoca apostolică și postapostolică.

¹⁸Sin. I ec.(Niceea, 325) a dat 20 can.; Sin.II ec.(Constantinopol, 381) a dat 8 can.; Sin.III ec.(Efes, 431) a dat 9 can.; Sin.IV ec.(Calcedon, 451) a dat 30 can.; Sin.VI ec.(Constantinopol, 692 , supranumit și Sin. Trulan) a dat 102 can.; Sin.VII ec.(Niceea, 787) a dat 22 can.

¹⁹Sinoadele locale au avut loc la: Ancira (314), 25 can.; Neocezarea (314), 15 can.; Gangra (340), 21 can.; Antiohia (341), 25 can.; Laodiceea (343), 60 can.; Sardica (343), 21 can.; Constantinopol (394), 2 can.; Cartagina (419), 133 can.; Constantinopol (861, supranumit și Sin.I-II sau Protodeftera), 17 can.; Constantinopol (879-880, supranumit și Sin.Sf.Sofia), 3 can.; Canoanele primelor opt Sinoade locale au dobândit valabilitate generală în Biserică prin recunoașterea lor de către can.2, VI ec., iar ultimele două prin consensul unanim al Bisericii.

²⁰Sf. Părinți care au dat canoane sunt: Dionisie al Alexandriei (†265), 4 can.; Grigorie Taumaturgul (†270), 12 can.; Petru al Alexandriei (†311), 15 can.; Atanasie cel Mare (†373), 3 can.; Vasile cel Mare (†379), 92 can.; Timotei al Alexandriei (†385), 18 can.; Grigorie de Nazians (Teologul, †389), 1 can.; Amfilohie de Iconiu (†395), 1 can.; Grigorie de Nissa (†395), 8 can.; Teofil al Alexandriei (†412), 14 can.; Chiril al Alexandriei (†444), 5 can.; Ghenadie al Constantinopolului (†471), 1 can.; Tarasie al Constantinopolului (†806), 1 can.; Canoanele primilor 12 Sf. Părinți au dobândit valabilitate generală în Biserică prin recunoașterea lor de către can.2, VI ec., iar ultimul Sf. Părinte prin consensul unanim al Bisericii.

²¹Canoanele întregitoare provin de la: Ioan Ajunătorul (†619), 65 can.; Nichifor Mărturisitorul (†818), 49 can.; Nicolae al Constantinopolului (†1111), 11 can.; Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur și patr. Anastasie al Antiohiei (7 prescripții canonice).

Acestea sunt canoanele care s-au adăugat, ulterior, prin așa-numitul „consensus ecclesiae dispersae”, colecției fundamentale de canoane a Bisericii Ortodoxe, care nu schimbă conținutul dreptului canonic, ci doar „întregesc”, adică ajută la înțelegerea și aplicarea acestuia. De aceea ele au un caracter preponderent penitențial. Ele sunt în număr de 132 de canoane. Între ele se cuprind canoane cu privire la căsătorie și familie.

3. Hotărâri sinodale care au dobândit caracter panortodox

Acestea sunt hotărâri ale unor sinoade ocazionale, endemice, patriarhale, panortodoxe ș.a., care, tot prin consens, au dobândit valabilitate pentru întreaga Biserică. Ele au avut loc, în general, la Constantinopol, capitala Imperiului Roman de atunci, și unde este sediul întâistătătorului onorific al Bisericii Ortodoxe²². O astfel de hotărâre, cea mai importantă și mai cunoscută pentru dreptul matrimonial ortodox, este cea a sinodului endemic din Constantinopol, din anul 920, care a interzis tetragamia, adică cea de-a patra căsătorie, respectiv Cununie și a aprobat colecția oficială de canoane a Bisericii Ortodoxe care a rămas valabilă până astăzi.

Un sinod panortodox a avut loc și în țara noastră, la Iași în anul 1642, când s-a aprobat „Mărturisirea ortodoxă” a mitropolitului Petru Movilă. Cu importanță pentru dreptul matrimonial ortodox mai amintim și a doua Conferință panortodoxă presinodală din anul 1982 care a dezbătut problema impedimentelor la Taina Cununii²³.

4. Obiceiul de drept bisericesc

Acesta este un izvor important al dreptului canonic, întrucât multe rânduieli canonice au avut caracter oral și s-au transmis pe calea obiceiului de drept. Ulterior, unele s-au fixat în scris, iar altele s-au păstrat așa până astăzi²⁴. În privința dreptului matrimonial majoritatea obiceiurilor au caracter liturgic²⁵ sau privesc unele aspecte ale condițiilor sau impedimentelor la Taina Cununii. Un exemplu este canonul 87 al Sf. Vasile cel Mare care, potrivit obiceiului, interzice căsătoria consecutivă a unui bărbat cu două surori²⁶.

5. Jurisprudența bisericească

²² Cu privire la hotărârile patriarhale de la Constantinopol, cu implicații matrimoniale, vezi pe larg la Dr. Jos. Zishman, *Das Eherecht...*, p. 34-43.

²³ Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură, „Impedimentele la căsătorie în lumina hotărârilor celei de a doua Conferințe panortodoxe presinodale (3-12 septembrie 1982)”, în rev. *MB*, nr. 7-8/1984, p. 404-416.

²⁴ Despre importanța obiceiului de drept bisericesc vorbește elocvent Sf. Vasile cel Mare, în canonul 91: „dacă ne-am apuca să abandonăm cele nescrise din obiceiuri, ca pe unele care n-ar avea mare tărie, am greși împotriva celor de căpetenie, păgubind Evanghelia sau, mai bine zis, am reduce propovăduirea la numire goală”, cf. Dr. N. Mișă, *Canoanele...*, p. 139.

²⁵ Un astfel de obicei, cu implicații matrimoniale, este acela de a săvârși logodna unită cu Taina Cununii, deși ele sunt două slujbe distincte, care se pot săvârși și separat.

²⁶ Dr. N. Mișă, *Canoanele...*, vol. II, p. II, p. 126.

La fel ca în dreptul de stat, de unde își trage și numele, jurisprudența bisericească este un izvor de drept, întrucât soluțiile date unor cauze anterioare devin obligatorii pentru cauze identice sau asemănătoare ulterioare. Și în dreptul matrimonial ortodox, multe din hotărârile bisericești s-au născut după așa-numitele cazuri de precedență. Astfel, jurisprudența bisericească a jucat un rol important mai ales în procedurile de divorț.

6. Părerile canoniștilor

Părerile canoniștilor, adică explicațiile și comentariile făcute de specialiștii Bisericii în materie de drept canonic, au jucat și joacă un rol însemnat în înțelegerea corectă și aplicarea justă a sfintelor canoane. Extrem de nociv pentru dreptul bisericesc este tocmai înțelegerea eronată a unor canoane și, de aici, aplicarea lor incorectă. De aceea Biserica Ortodoxă s-a ocupat întotdeauna de cunoașterea și răspândirea lucrărilor comentatorilor canonici. Excepție n-au făcut nici românii, la care, un loc de frunte în rândul lucrărilor scrise sau tipărite, îl reprezintă pravilele. Aici mai trebuie să menționăm că pe lângă comentariile canoniștilor bizantini, care scot în evidență sensul original al sfintelor canoane, foarte importante sunt și comentariile canoniștilor contemporani²⁷, care pun accent pe actualitatea sfintelor canoane pentru vremurile de astăzi. Este de la sine înțeles că multe dintre lucrările și comentariile canoniștilor privesc, direct sau indirect, și dreptul matrimonial ortodox.

7. Tipicul liturgic ortodox

Tipicul bisericesc este atât un izvor liturgic, cât și un izvor canonic, care arată că sub incidența dreptului canonic intră și cultul ortodox, cu toate aspectele lui, care trebuie respectate ca toate celelalte rânduieli canonice ale Bisericii. Orice slujbă este canonică numai atunci când se săvârșește după rânduiala tipiconală²⁸. Acest lucru este valabil și pentru slujba logodnei, sau slujba Cununiei, sau pentru oricare altă slujbă cu implicații matrimoniale. De altfel, multe dintre canoane cuprind prevederi tipiconale sau liturgice²⁹, canoane care arată întrepătrunderea dintre liturgică și drept canonic.

8. Pravilele călugărești

Acestea constituie un izvor de drept cu caracter special, întrucât se referă la organizarea vieții monahale, adică a acelor comunități care aleg o cale specială de mântuire, prin înfrânare și dăruire totală lui Hristos. Cu toate acestea, în pravilele

²⁷ Unele din cele mai elevate și competente comentarii la canoanele primelor patru Sinoade ecumenice, vezi la Arhiep. Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc la Sinoadele ecumenice I-IV*, Editura Gnosis, București 2000 (traducere de pr. prof. dr. Alexandru I. Stan), 514p.

²⁸ Cu privire la tipic vezi și Alexander Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, Editura Sofia, București 2002, 300 p.; *Tipicul Sfântului Sava. Text și comentariu liturgic*, diortosire, introducere și note de Monahul Petru Pruteanu, Editura Credința noastră, Galați, 2003, 256 p.

²⁹ Pr. Armand Munteanu, „Chestiuni de cult în sfintele canoane”, în rev. *BOR*, nr. 3-4/1960, p. 258-285.

călugărești există multe rânduieli canonice cu referire la dreptul matrimonial sau la felul în care călugării trebuie să se comporte față de căsătorie, Cununie și familie.

B. Izvoarele locale sunt izvoarele dreptului matrimonial ortodox care s-au născut în Bisericele Ortodoxe locale, în funcție de realitățile istorice concrete, mai ales în funcție de relațiile particulare dintre Biserică și stat. Aceste izvoare nu sunt comune tuturor Bisericilor Ortodoxe locale, ci aparțin fiecăreia în parte.

În timp ce izvoarele panortodoxe arată că dreptul matrimonial are un caracter unitar, izvoarele locale arată că el are, în același timp, și un caracter pluralist, potrivit principiului bizantin, unitate în diversitate³⁰. Uniformitatea este obositoare și chiar dăunătoare, cu atât mai mult în Biserică. Din această perspectivă putem vorbi corect, din punct de vedere canonic, atât de Biserica Ortodoxă la singular, cât și de Biserici Ortodoxe la plural.

Aceste izvoare sunt următoarele:

1. Rânduielile bisericești locale

Acestea sunt rânduielile canonice pe care fiecare Biserică Ortodoxă locală și le-a alcătuit prin adaptarea izvoarelor panortodoxe la situații concrete locale. Așa s-a născut un imens tezaur de izvoare de drept canonic ortodox.

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă Română, aceste rânduieli pot fi grupate în două categorii: vechile noastre *pravile românești*³¹ (în special *Pravila Mare*³² de la Târgoviște, din anul 1652, și *Pravila Mică*³³ de la Govora, din anul 1640-1641) și *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, alcătuite în timpul patriarhului Iustinian, valabile în mare parte și astăzi³⁴. În aceste izvoare se cuprind multe prevederi de drept matrimonial românesc, la care vom face referire pe parcursul acestei lucrări.

2. Obiceiul bisericesc și jurisprudența ortodoxă locală

³⁰ Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, „Unitate în diversitate. Evoluția istorică a Bisericilor în primul mileniu creștin”, în *RT*, nr. 4/2003, p. 34-44.

³¹ Pr. prof. dr. Liviu Stan, „Vechile noastre pravile”, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 9-10/1958.

³² Idem, „Importanța canonică și juridică a Pravilei de la Târgoviște”, în rev. *ST*, nr. 9-10/1952; Prof. dr. Iorgu D. Ivan, „Pravila Mare de-a lungul vremii”, în rev. *ST*, nr. 9-10/1963.

³³ Gheorghe Cronț, „Pravila de la Govora”, în *Revista de istorie*, nr. 5/1961; *Pravila de la Govora, numită cea mică, tipărită mai întâiu la 1640 în mănăstirea Govora, publicată apoi în transcripțiune cu litere latine la anul 1884 de Academia Română, adusă la zi de Pr. Gheorghe I. Petre-Govora, la anul 2004*, Casa de Presă și Editură Tribuna 2004.

³⁴ Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române au o „vechime” considerabilă, timp în care societatea românească a trecut prin schimbări radicale, de aceea astăzi se vorbește de necesitatea actualizării lor; a se vedea și Pr. lect. dr. Irimie Marga, „Pentru o nouă legislație bisericească”, în rev. *Renășterea*, nr. 3/2001; Idem, „De ce un nou Statut al Bisericii Ortodoxe Române?”, în rev. *Renășterea*, nr. 10/2001. O formă revizuită, dar insuficient prelucrată, a legiuirilor Bisericii Ortodoxe s-a publicat, în extras, la EIBMBOR, București 2003, 148p. Cu privire la vechile legiuri ale BOR, anterioare anului 1948, vezi: Chiru C. Costescu, *Legi, regulamente, canoane, statute, decizii, jurisprudențe etc., date dela război încoace și aflate azi în vigoare*, București, 1931, 597 p.

La nivel local, obiceiul și jurisprudența locală joacă un rol semnificativ în viața fiecărei Biserici în parte. Aceste obiceiuri locale nu sunt în contradicție cu cele panortodoxe, ci într-o continuitate necesară, care dau Bisericilor particulare caractere și trăsături specifice. Astfel de obiceiuri locale există și în dreptul matrimonial ortodox românesc, de exemplu, cel legat de rudenia de nașie la Cununie, care nu este recunoscută în toate Bisericile Ortodoxe particulare. La fel de importantă a fost și este, atât în Biserica noastră, cât și în fiecare Biserică locală, jurisprudența matrimonială locală.

3. Hotărârile organelor de conducere ale Bisericii

Toate hotărârile organelor de conducere ale Bisericii, fie personale, fie sinodale, începând de la simplul preot paroh și până la Sfântul Sinod, sunt izvoare de drept bisericesc, întrucât creează o stare de drept în sfera jurisdicției organului care le-a emis. Aceste hotărâri au fost și sunt extrem de numeroase și, deși multe dintre ele au un caracter temporar sau ocazional, importanța lor nu este deloc neglijabilă pentru buna organizare a vieții bisericești locale.

În rândul acestor hotărâri se înscriu și cele de cuprins matrimonial. De exemplu, unele Biserici Ortodoxe locale au luat hotărârea prin care s-a interzis, din motive morale, separarea logodnei de Cununie³⁵. O hotărâre specifică Bisericii noastre este aceea de a săvârși Cununia bisericească numai după căsătoria civilă. În rândul acestor hotărâri intră și dispensele pe care le acordă episcopul locului, pentru situații de excepție.

4. Legislația de stat

Legislația civilă a statului pe teritoriul căruia Biserica Ortodoxă locală își desfășoară activitatea constituie indirect un izvor local al dreptului canonic. Acest izvor dă expresie legăturilor locale dintre Biserică și stat, potrivit principiului nomocanonic din vechiul Imperiu Bizantin.

Felul și numărul acestor izvoare diferă de la stat la stat, în funcție de modelul concret adoptat în relațiile dintre Biserica locală și statul respectiv.

În cazul Bisericii Ortodoxe Române, legislația de stat românească constituie, în mare parte, un izvor indirect al dreptului matrimonial ortodox românesc, începând cu *Constituția României* din anul 2003, *codurile României* și până la ultimele hotărâri ale Guvernului român³⁶.

Trebuie să menționăm aici, cu semnificație aparte pentru dreptul matrimonial ortodox local, *Codul Familiei* din România, din anul 1954.

Toate aceste izvoare civile dau caracteristici particulare dreptului matrimonial ortodox din fiecare Biserică Ortodoxă locală.

³⁵ Prof. dr. Iorgu D. Ivan, „Căsătoria – Sfântă Taină a Bisericii și instituție juridică a statului”, în rev. *BOR*, nr. 9-10/1983, p. 739.

³⁶ Cu privire la legislația de stat cu aplicare în viața Bisericii, a se vedea și Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca ș.a., *Administrație bisericească parohială și legislație*, Sibiu, 2001, p.163-197.

În consecință, prezentarea de mai sus cuprinde, în mod generic și metodologic, categoriile izvoarelor dreptului matrimonial ortodox. Simpla analiză a acestei prezentări duce la următoarele concluzii:

1. *Izvorul revelat* al dreptului matrimonial ortodox este *Legea lui Hristos*, care descoperă valoarea existențială a dreptului, iar *izvoarele formale* urmăresc întruparea acestei Legi în viața comunitară a membrilor Bisericii, sub toate aspectele. Scopul acestora este mântuirea tuturor creștinilor prin toate lucrările Bisericii și, în cazul dreptului matrimonial, prin Taina Cununiei, taină mare „în Hristos și în Biserică” (*Ef 5, 32*);

2. Dreptul matrimonial ortodox, deși este doar un capitol special al dreptului canonic ortodox, are un spectru larg de izvoare. Potrivit principiului „unitate în diversitate”, aceste izvoare formale au atât *caracter panortodox* care privesc întreaga Biserică Ortodoxă, unitară în credința apostolică, dar și *caracter particular*, întrucât privesc numai Bisericile Ortodoxe locale, organizate în mod diferențiat de la un stat la altul.

În Biserica Ortodoxă Română, dreptul matrimonial are caracter panortodox, comun întregii Ortodoxii, pentru că privește administrarea aceleiași Taine a Cununiei, dar are și un caracter specific realităților sociale românești, pentru că ia în calcul și actele matrimoniale ale statului român.

3. Dreptul matrimonial ortodox, prin izvoarele lui panortodoxe și locale, se deosebește categoric de toate celelalte drepturi matrimoniale eterodoxe.

Mai exact, Biserica Ortodoxă *nu* a recurs la *uniformizarea* dreptului matrimonial în toate Bisericile locale, nici la deplina lui *autonomizare* față de dreptul civil, precum s-a întâmplat în dreptul matrimonial catolic, și nici la *identificarea* aproape totală cu dreptul de stat, așa cum s-a întâmplat în dreptul canonic protestant.

Dreptul matrimonial ortodox caută să păstreze echilibrul între general și local, între credința unitară a Bisericii Ortodoxe și realitățile complexe ale Bisericilor Ortodoxe particulare. Faptul acesta nu este deloc ușor și în istorie nu a fost lipsit de convulsii, dar este realist în raport cu idealismul sau secularismul.

De aceea dreptul matrimonial ortodox a fost și trebuie să fie într-o *continuă dinamică*, adaptându-se eficient la realitățile concrete, răspunzând competent la problemele de familie multiple prin care trece societatea umană, fără ca prin aceasta să afecteze cu ceva *caracterul permanent* al învățăturii creștine ortodoxe.

Introduction to Orthodox Matrimonial Law. The Orthodox matrimonial law deals with all canonic regulations on the sacrament of matrimony, on marriage and family; this paper is a brief introduction to the Orthodox teaching on the Holy Sacrament of Matrimony, presenting the distinction between marriage, Matrimony, and wedding, as

well as the sources of this chapter in the canon law. The Holy Sacrament of Matrimony is a new Pentecost, an emanation of the divine grace to the bride and the groom, act that lays the foundation of the Christian family where the grace unites all in a new life, which fore-shares the eternal life. The same way in which the Pentecost, through the emanation of the divine grace to the Holy Apostles, lays the foundations of the great Church, the Holy Sacrament of Matrimony, through its grace establishes a small Church, the one which restores in Christ the ontological unity between man and woman. In brief, the sources of the Orthodox matrimonial law are the following: I. REVEALED SOURCES: Christ's Law (The Holy Scripture and the Holy Tradition); II. FORMAL SOURCES: A. Pan-Orthodox Sources (The Canons of the Orthodox Church, 2. Combined Sources, 3. The Canon Law Custom, 4. Pan-Orthodox Decisions, 5. Orthodox Jurisprudence, 6. Canonists' Opinions, 7. The Orthodox Typicon, 8. Monastic Codes), and B. Local Sources (1. Laws of Local Churches, 2. Local Church Custom and Jurisprudence, 3. Decisions of Church Bodies, 4. Laws of the State).

Repere intelectuale în activitatea preotului

Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai IOSU

Existența umană, în tot ansamblul ei, a avut și are frumusețe, diversitate și complexitate, trăirea ei presupunând, nu o abordare haotică, la întâmplare, ci una elaborată, trecută prin mecanismul orânduiei. Cel ce viețuiește, în momentul în care începe să cunoască sistemul de valori dar și opusul acestora, atunci când realizează prin intermediul elementului istoric faptul că viața își are orientarea ei, principiile ei și un anumit scop, recunoaște că statutul de trăitor nu este unul oarecare, ci unul ce pretinde cunoaștere și calități precum și o înțelegere a rostului și rolului pe acest pământ.

Viața duhovnicească, la rândul ei, își demonstrează complexitatea dar și utilitatea și de asemenea, frumusețea pe care le promovează, nu ca elemente de paradă ci de substanță. Cel chemat a vieții în acest mod nu face din reușita proprie un scop în sine. Sensul vieții lui este viața în Hristos. Sfântul Apostol Pavel, convertit la adevărata viață, lasă posterității un reper scripturistic de necontestat: *De acum nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește întru mine (Gal 2, 20).*

Sfântul Grigorie Dialogul notifică: „Josniciile lucrărilor pământești nu mai sunt parte pentru acela care se dăruiește predicării lucrurilor celor cerești. Căci acela care se folosește de predicarea celor cerești e ca și cum ar sta pe culmile cele mai înalte, atrăgând în felul acesta cu atât mai ușor la desăvârșire pe supușii săi, cu cât le va da o dovadă concretă că el se află în culmea desăvârșirii. Posibilitatea de a atrage pe credincioși la o mai mare desăvârșire e în raport cu posibilitatea de a dovedi validitatea realităților divine cu pilda vieții... Păstorul sufletesc nu poate cunoaște limite în a lucra cele bune între cei răi. E datoria lui morală ca să-și aducă aminte că a avut un destin mai înalt față de acela al bunilor credincioși, nu numai prin demnitatea hirotoneiei, ci, mai ales, prin sfințenia vieții”¹.

A fi mereu implicat în procesul de angajare a misiunii pe un drum ascendent este ceva ce ține de deontologia profesională. „Preotul trebuie să

¹ Sfântul Grigorie Cel Mare (Dialogul), *Cartea regulei pastorale*, EIBMBOR, București, 1996, p. 53.

fie mereu gata de jertfă, pregătit să răspundă oricăror solicitări, fiindcă la preot vin toți pentru sfat, pentru învățătură, pentru ajutor, cu credința că preotul are și sfat și învățătură și înțelepciune și putere să ajute”².

„Statura” duhovnicească a preotului este dată de modalitatea în care și-a înțeles rostul său, de felul cum și-a descoperit și și-a urmat vocația, precum și de suma calităților cu care s-a „înveșmântat”. Însușirile cu care s-a făcut cunoscut și cu care dorește să-i înnobileze misiunea se cer mereu alimentate de acel crez paulin: *Iată, vin să fac voia Ta, Dumnezeuule* (Evr 10, 9).

Preotul, chematul la această prea înaltă treaptă, trebuie să convingă de faptul că este deținătorul și a unor calități intelectuale, calități ce-i vor întări personalitatea, îl vor ajuta să instruiască pe cel ce are nevoie de instrucție și-l vor sprijini în a demonstra că este dispus să ajute, să salveze.

a. Cultura

Părintele duhovnicesc trebuie să dovedească un vast orizont de cultură, de care se va folosi în funcție de situația dată, de nivelul intelectual al ucenicului.

„Preotul trebuie să posede o solidă și înaltă cultură... Conducătorul de suflute se află neconținut în fața a nenumărate și infinit de variate probleme de gândire, de simțire și de atitudine ale turmei sale spirituale. Pentru aceasta, arsenalul culturii sale trebuie să fie extrem de bogat”³.

Palierul de manifestare al preotului este deosebit de vast. În sarcina lui sunt chemări multiple. În această conjunctură se evidențiază că „preotul ... e mai ales educator. Viața lui e o lecție. Predica lui e o lecție. Spovedania e o lecție. În toate e multă pedagogie, iar în spovedanie se află el însuși ca în fața judecății, când îl ascultă pe cel care își prezintă faptele la judecată. Judecătorul trebuie să cunoască valoarea tuturor faptelor care i se mărturisesc. Îi trebuie criterii indubitabile, precise și limpezi. A fi educator – s-a zis – e adevărată artă. Dar s-a mai zis că e și știință. Arta îi dă preotului mobilitatea, metoda, adaptarea la psihologia și caracterul preopinentului, suplețea și omenia, dar știința, prin care se înțelege cultura preotului, îi dă soluțiile. Fără cea dintâi nu se poate, fără cea de a doua, cea dintâi rămâne fără sens și conținut”⁴.

Părintele trebuie să fie un autentic teolog, cunoscător al Sfintei Scripturi și al Învățăturii de credință ortodoxe. Între cunoștințele sale de primă importanță trebuie să-și găsească loc și normele canonice, adevărat far

² Antonie Plămădeală, , *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 177.

³ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Sensul preoției la Sfinții Părinți”, *ST*, 9-10, seria a II-a, noiembrie-decembrie, 1949, p. 747.

⁴ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 101-102.

călăuzitor printre meandrele vieții cotidiene, adevărate jaloane pentru ajungerea la liman.

Sfântul Nicodim Aghioritul, prin intermediul autorității sale de personalitate interesată în a fi de folos celor, la rândul lor, interesați de trăirea unei vieți duhovnicești autentice, întărește cele de mai sus: „Trebuie ca tu, care vrei să te faci preot duhovnic, să ai, spre deosebire de ceilalți, o cunoaștere și iscusință deosebită a Scripturii celei vechi și celei noi, a dogmelor credinței, care se cuprind în Crez și, mai ales și îndeosebi, a tuturor canoanelor apostolice, ale sinoadelor și ale Părinților, în deprinderea cărora trebuie să te îndeletnicești, noaptea și ziua”⁵.

Părintele duhovnicesc trebuie să aibă cunoștințe solide și în domeniul misticii creștine. Mistica este disciplina teologică ce „are ca obiect esența și condițiile unirii sufletului cu Dumnezeu. Obiectul ei e această trăire în Dumnezeu sau a lui Dumnezeu în noi. Ea presupune întâlnirea supremă între om și Dumnezeu, dintre adevărurile obiective ale vieții spirituale și adevărurile subiective ale omului”⁶.

Cunoștințele de psihologie, psihanaliză, biologie și pedagogie trebuie să se găsească în bagajul preotului, aria deservită de aceste discipline fiind și sursă de posibile soluții în misiunea sa. „Că inconștientul ocupă un loc important în viața noastră sufletească, nimeni nu mai poate contesta astăzi. În bolile mintale, iar uneori și în actele antisociale, conștiința este mai mult o victimă a inconștientului decât o sinteză a lui. Dimpotrivă, în imensa majoritate a cazurilor de sănătate mintală și onestitate socială, conștiința este suprema sinteză a fenomenelor psihice, precum și o stăpână a lor”⁷.

Lectura preotului, factor ce trebuie să dea consistență culturii sale, se impune a fi bine selectată și atent folosită. El, „printr-un bagaj de cunoștințe generale acceptabil, va fi în măsură să exprime și să aperse adevărurile veșnice într-un limbaj adecvat vremurilor în care trăiește, și nu într-un dulceag jargon popesc”⁸. Astăzi, modalitatea de adresare, cuvântul preotului către cei încredințați lui „trebuie să sune altfel decât acum două sute de ani. Cine crede că o asemenea exigență e nerespectuoasă cu tradiția, confundă tradiția cu scleroza și teologia cu învățământul politic totalitar”⁹.

A nu pune suflet în exprimare și a folosi atât de hulitul limbaj de lemn sunt doi factori ce dăunează promovării cauzei nobile la care este chemat preotul. „Cele mai bune și mai frumoase simțăminte ori cele mai frumoase

⁵ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, Editura Episcopiei Râmnicu Vâlcea, f.a., p. 8.

⁶ Nicolae Mladin, *Prelegeri de Mistică Ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu- Mureș, 1996, p. 36.

⁷ Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, Editura Stiințifică, București, 1973, p. 12.

⁸ † Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, 1998, p. 154.

⁹ Andrei Pleșu, *Prefață la Timpul rugului aprins*, București, 1996, p. 12.

învățăături sunt anihilate de tipizarea verbală care-i simptom de lene, frică și uscăciune a inimii. Tot atât de dușmănoase sunt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice”¹⁰.

Cunoașterea lui Dumnezeu, a voii Sale și a planurilor Sale, în legătură cu omul și cu lumea „rămâne ceea ce a fost întotdeauna: esențială și capitală. Dar ca să ajungi acum la esențial, la sinteza ultimă într-o lume atât de stufoasă, este tot atât de greu ca traversarea unei jungle nesfârșite, pentru a ieși la loc deschis. Este mult mai ușor să operezi cu generalități decât să intuiești esențialul și să sintetizezi într-o formulă concisă nesfârșitele și deșartele perorații de care-i plin veacul nostru. Este absolută nevoie de un îndreptar ca să nu rătăcim fără nici o șansă prin monstruosul labirint al civilizației babilonice moderne”¹¹.

Cultura preotului se impune ca o premisă a succesului pastoral. „În citirea cărților dumnezeiești și sfinte stă mântuirea creștinilor”¹², repeta cu atâta convingere Sfântul Nicodim Aghioritul, căutând să sensibilizeze și să orienteze pe creștini spre o sursă inepuizabilă de câștiguri.

„Fără cultură nu poți stabili relații. Fără relații nu poți stabili adevăruri. Fără un minim de adevăruri, nu poți fi în armonie. Rămâi în dezechilibru. Și, venind la noi acasă, ce echilibru ar putea da credincioșilor săi, un preot aflat el însuși în dezechilibru?”¹³.

Iscușința preoției nu este un dat moștenit în cantitate maximă, suficient și imuabil, ci ține de o permanentă și continuu alimentată „trăire preoțească și cunoaștere. Nici un cuvânt nu este de ajuns pentru a sublinia valoarea cunoașterii, în preoție. Marii mântuitori de suflete, pe lângă zestrea lor personală, au folosit totdeauna zestrea altora. Stăpânirea fondului teologic, pentru latura duhovnicească, este de la sine înțeleasă. Cunoașterea trebuie să se întindă peste orice domeniu spiritual care are atingere cu sufletul omenesc”¹⁴.

Încununarea cea mai potrivită „ca răspuns la problema cunoașterii, deci a culturii preotului, mi se pare a fi îndemnul dat de Sfântul Apostol Pavel Corintenilor care se aflau într-un *embarras du choix*”¹⁵ în legătură cu drumul ce duce la Dumnezeu: omul duhovnicesc are mintea preocupată total de

¹⁰ Nicolea Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Baia Mare, 1992, p. 243.

¹¹ Pr. Ion Buga, *Pastorală-calea preotului*, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1999, p. 111.

¹² Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul, Personalitatea-opera-învățătura ascetică și mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 91.

¹³ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴ †Firmilian, Mitropolitul Olteniei, „Duhovnicul”, în *MO*, anul VIII, nr. 1-3, ianuarie-martie, 1956, p. 4.

¹⁵ În rom: greutatea de a alege.

Hristos, așa cum Apostolul însuși ne asigură că nu cunoștea decât pe Hristos cel răstignit”¹⁶.

Concluzionând cele legate de acest parametru de bază între însușirile preotului, se poate afirma cu tărie că: „având, deci, mintea lui Hristos, din noianul cunoștințelor și al scrierilor, (preotul) trebuie să descopere, cu cât mai devreme cu atât mai fericit, exact ceea ce-i este necesar și ce-i folosește și se potrivește specificului său. În acest punct, expresia Fer. Ieronim că: inima preotului trebuie să fie biblioteca lui Hristos, mi se pare mai mult decât inspirată”¹⁷.

b. Discernământul

În cadrul vocației sale de învățător, preotul are și menirea de a pune în practică deosebirea duhurilor spre binele celor îndrumați. Această culme poate fi atinsă prin, ceea ce părinții numesc, dreapta socoteală sau discernământul. „Ca însușire principală a omului, călugării ortodocși nu socotesc nici bunătatea, nici inteligența, nici dragostea, credința, răbdarea, evlavia ori sfințenia, ci dreapta socoteală, care este o virtute foarte complexă și greu de exprimat în cuvinte. (Are o formulă tot atât de vastă ca polimerii de bază). În dreapta socoteală intră, precis, tainic drămuite, și bunul-simț și înțelepciunea și cuminența și voința, adăugite celor de mai sus. Nici una din virtuți nu e absolută – nici chiar adevărul –, doar iscusita cumpănire a multora ne poate ajuta să ne ferim nu numai de rele (aceasta-i destul de ușor), ci și de savantele boroboaze și sofisticatele erori”¹⁸.

Crescând în trezvie¹⁹ și cunoaștere de sine, creștinul responsabil începe să dobândească puterea discriminării sau a discernământului (în greacă, diakrisis), sensul spiritual al gustului. „Ca și gustul care spune omului dacă mâncarea este bună sau nu, la fel și gustul spiritual, dacă este dezvoltat prin efort ascetic și rugăciune, îi permite să facă distincție între diferitele sale gânduri și impulsuri. Învăță diferența dintre bine și rău, între inutil și plin de interes, între modelele inspirate în imaginația sa creativă de arhetipurile celeste și fantasmagoriile diavolului”²⁰.

Darul deosebirii gândurilor, dreapta socoteală sau dreapta judecată „este ochiul și luminătorul corpului, după cum spune Mântuitorul în Evanghelie:

¹⁶ Pr. Ion Buga, *op. cit.*, p. 122-123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁸ N. Steinhart, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 153.

¹⁹ În limba greacă, nepsis, termenul semnifică, în sens literal, sobrietate, vigilență, starea opusă toropelii alcoolice sau narcotice. În contextul vieții spirituale semnifică atenție, revenire. Cel cuprins de trezvie este cel ce „și-a venit în sine”, care nu este un visător ce se lasă purtat fără țință. Cel în cauză are un sens, o direcție, o finalitate.

²⁰ Episcop Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 123-124.

*Luminătorul trupului tău este ochiul; deci, de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat (Mt 6, 22-23), prin aceea că deosebind între ele toate gândurile și faptele omului, vede și luminează tot ceea ce trebuie făcut... Fără îndoială, dacă judecata inimii noastre rătăcește în noaptea ignoranței, atunci și gândurile și faptele noastre, cărora le lipsește cântarul dreptei judecăți, sunt învăluite în marele întuneric al păcatelor*²¹.

Calitatea aceasta a părinților nu se exprimă întotdeauna prin cuvinte. „Atunci când ucenicii nu aveau dispoziția necesară pentru a primi, cu credință, cuvântul, bătrânii recurgeau, în mod voit, la tăcere, la o glumă sau la un răspuns ambiguu sau enigmatic”²².

Discernământul este o calitate indispensabilă în buna orientare și în stabilizarea unei vieți duhovnicești de ținută. „Este arta vieții spirituale prin care eu înțeleg modul în care Dumnezeu mi se face cunoscut, cum mă salvează, cum se împlinește în mine răscumpărarea înfăptuită de Hristos... o artă prin care toate realitățile existente în mine, în univers, în istoria mea personală sau în cea generală încetează de a mai fi mute, pentru a arăta și a-mi arăta iubirea lui Dumnezeu.”²³

Din comoara de învățături a Părinților vechi și noi, reiese limpede și se evidențiază consistent faptul că „dreapta judecată este izvorul și rădăcina tuturor virtuților. Dacă preotul nu are această virtute este în pericol și el și enoriașii. El fiind însărcinat cu purtarea de grijă a sufletelor, pe lângă faptul că are cunoștință de lucrurile dumnezeiești și omenești, trebuie să fie în măsură să discearnă mișcarea puterilor psihice și somatice, a puterilor sufletești și trupești”²⁴.

c. Cardiognosia

Termenul de cardiognosie (cunoașterea inimii) îl putem asocia celui de intuiție. În Faptele Apostolilor citim: *Tu, Doamne, Care cunoști inimile tuturor, arată pe care din aceștia l-ai ales* (1, 24); și de asemenea găsim textul: *Dumnezeu, Cel ce cunoaște inimile, le-a mărturisit, dându-le Duhul Sfânt, ca și nouă* (15, 8).

Cine nu este conștient de marea importanță pe care o are inima pentru viața noastră? Tot ceea ce intră în suflet din exterior și este modelat de către

²¹ Irene Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 97.

²² Vladimir Lossky, Nicolas Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Abbaye de Bellefontaine, 1977, p. 16.

²³ Marco Ivan Rupnik, *Discernământul. Pentru a prinde gustul de Dumnezeu*, Editura Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2003, p. 21-22.

²⁴ †Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *op. cit.*, p. 155-156.

Hristos, așa cum Apostolul însuși ne asigură că nu cunoștea decât pe Hristos cel răstignit”¹⁶.

Concluzionând cele legate de acest parametru de bază între însușirile preotului, se poate afirma cu tărie că: „având, deci, mintea lui Hristos, din noianul cunoștințelor și al scrierilor, (preotul) trebuie să descopere, cu cât mai devreme cu atât mai fericit, exact ceea ce-i este necesar și ce-i folosește și se potrivește specificului său. În acest punct, expresia Fer. Ieronim că: inima preotului trebuie să fie biblioteca lui Hristos, mi se pare mai mult decât inspirată”¹⁷.

b. Discernământul

În cadrul vocației sale de învățător, preotul are și menirea de a pune în practică deosebirea duhurilor spre binele celor îndrumați. Această culme poate fi atinsă prin, ceea ce părinții numesc, dreapta socoteală sau discernământul. „Ca însușire principală a omului, călugării ortodocși nu socotesc nici bunătatea, nici inteligența, nici dragostea, credința, răbdarea, evlavia ori sfințenia, ci dreapta socoteală, care este o virtute foarte complexă și greu de exprimat în cuvinte. (Are o formulă tot atât de vastă ca polimerii de bază). În dreapta socoteală intră, precis, tainic drămuite, și bunul-simț și înțelepciunea și cumințenia și voința, adăugite celor de mai sus. Nici una din virtuți nu e absolută – nici chiar adevărul –, doar iscusita cumpănire a multora ne poate ajuta să ne ferim nu numai de rele (aceasta-i destul de ușor), ci și de savantele boroboaze și sofisticatele erori”¹⁸.

Crescând în trezvie¹⁹ și cunoaștere de sine, creștinul responsabil începe să dobândească puterea discriminării sau a discernământului (în greacă, diakrisis), sensul spiritual al gustului. „Ca și gustul care spune omului dacă mâncarea este bună sau nu, la fel și gustul spiritual, dacă este dezvoltat prin efort ascetic și rugăciune, îi permite să facă distincție între diferitele sale gânduri și impulsuri. Învăță diferența dintre bine și rău, între inutil și plin de interes, între modelele inspirate în imaginația sa creativă de arhetipurile celeste și fantasmagoriile diavolului”²⁰.

Darul deosebirii gândurilor, dreapta socoteală sau dreapta judecată „este ochiul și luminătorul corpului, după cum spune Mântuitorul în Evanghelie:

¹⁶ Pr. Ion Buga, *op. cit.*, p. 122-123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁸ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 153.

¹⁹ În limba greacă, *nepsis*, termenul semnifică, în sens literal, sobrietate, vigilență, starea opusă toropelii alcoolice sau narcotice. În contextul vieții spirituale semnifică atenție, revenire. Cel cuprins de trezvie este cel ce „și-a venit în sine”, care nu este un visător ce se lasă purtat fără țință. Cel în cauză are un sens, o direcție, o finalitate.

²⁰ Episcop Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 123-124.

Luminătorul trupului tău este ochiul; deci, de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat (Mt 6, 22-23), prin aceea că deosebind între ele toate gândurile și faptele omului, vede și luminează tot ceea ce trebuie făcut... Fără îndoială, dacă judecata inimii noastre rățăcește în noaptea ignoranței, atunci și gândurile și faptele noastre, cărora le lipsește cântarul dreptei judecăți, sunt învăluite în marele întuneric al păcatelor”²¹.

Calitatea aceasta a părinților nu se exprimă întotdeauna prin cuvinte. „Atunci când ucenicii nu aveau dispoziția necesară pentru a primi, cu credință, cuvântul, bătrânii recurgeau, în mod voit, la tăcere, la o glumă sau la un răspuns ambiguu sau enigmatic”²².

Discernământul este o calitate indispensabilă în buna orientare și în stabilizarea unei vieți duhovnicești de ținută. „Este arta vieții spirituale prin care eu înțeleg modul în care Dumnezeu mi se face cunoscut, cum mă salvează, cum se împlinește în mine răscumpărarea înfăptuită de Hristos... o artă prin care toate realitățile existente în mine, în univers, în istoria mea personală sau în cea generală încetează de a mai fi mute, pentru a arăta și a-mi arăta iubirea lui Dumnezeu.”²³

Din comoara de învățături a Părinților vechi și noi, reiese limpede și se evidențiază consistent faptul că „dreapta judecată este izvorul și rădăcina tuturor virtuților. Dacă preotul nu are această virtute este în pericol și el și enoriașii. El fiind însărcinat cu purtarea de grijă a sufletelor, pe lângă faptul că are cunoștință de lucrurile dumnezeiești și omenești, trebuie să fie în măsură să discearnă mișcarea puterilor psihice și somatice, a puterilor sufletești și trupești”²⁴.

c. Cardiognosia

Termenul de cardiognosie (cunoașterea inimii) îl putem asocia celui de intuiție. În Faptele Apostolilor citim: *Tu, Doamne, Care cunoști inimile tuturor, arată pe care din aceștia l-ai ales* (1, 24); și de asemenea găsim textul: *Dumnezeu, Cel ce cunoaște inimile, le-a mărturisit, dându-le Duhul Sfânt, ca și nouă* (15, 8).

Cine nu este conștient de marea importanță pe care o are inima pentru viața noastră? Tot ceea ce intră în suflet din exterior și este modelat de către

²¹ Irene Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 97.

²² Vladimir Lossky, Nicolas Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Abbaye de Bellefontaine, 1977, p. 16.

²³ Marco Ivan Rupnik, *Discernământul. Pentru a prinde gustul de Dumnezeu*, Editura Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2003, p. 21-22.

²⁴ †Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *op. cit.*, p. 155-156.

aspectul intelectual și activ, pătrunde în inimă. Tot ceea ce sufletul observă în exterior trece de asemenea prin inimă. Deloc întâmplător este faptul că inima este numită centrul vieții.

„Când în scrierile de spiritualitate ortodoxă se face referire la inimă, trebuie să căutăm semnificația în profunzimea sensului biblic. Inima nu reprezintă numai organul fizic din cutia toracică, nici sediul emoțiilor și afectelor, ci centrul spiritual al persoanei umane create după chipul lui Dumnezeu. Este partea cea mai profundă și mai autentică a ființei noastre, altarul de taină în care nu se poate intra decât trecând prin sacrificiu...”²⁵

Este de notorietate faptul că atunci „când facem ceva din toată inima, cât de repede se realizează! Dar când nu punem inimă în ceva, mâinile ne sunt neputincioase și picioarele nu se mișcă. Numai aceia care știu cum să se controleze, atunci când dau de ceva care trebuie făcut, chiar dacă nu pun inimă, se grăbesc să găsească o latură plăcută a situației și, împăcându-și inima cu noua situație, își mențin energia necesară pentru a îndeplini sarcina. Râvna, forța motrice a voinței, vine din inimă”²⁶. Analizându-ne viața și descoperind resorturile ce țin trează inima, cunoaștem mai profund și mai folositor, importanța acesteia în procesul vital, în urcușul duhovnicesc.

Sfântul Nicodim Aghioritul, scoțând în evidență importanța cardiognosiei, învață și îndeamnă astfel: „Inima ta este zidită de Dumnezeu pentru scopul de a iubi și de a fi locuită de Dânsul. De aceea zilnic îți strigă: Fiule, dă-mi inima ta (*Prov* 23, 26). Însă pentru că Dumnezeu este pacea care covârșește toată mintea, trebuie ca și inima ce voiește a-L primi, să fie împăcată și netulburată, cum a zis David: *S-a făcut pace în locul lui* (*Psal* 5, 2). De aceea ești dator întâi să-ți așezi și să-ți întărești inima cu o liniște pașnică încât toate virtuțile tale externe să provină din această pace și din celelalte virtuți lăuntrice”²⁷.

Viața și înțelepciunea Părinților ne duc la o concluzie limpede: aceea că a cunoaște inimile este un dar al lui Dumnezeu. În Pateric ni se spune că „avva Iosif, de exemplu, primise de la Dumnezeu acest dar. Niște pelerini au primit răspuns la problemele ce-i frământau, mai înainte de a și le mărturisii”²⁸.

²⁵ Episcop Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 124.

²⁶ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Viața duhovnicească și cum o putem dobândi*, Editura Bunavestire, Bacău, 1998, p. 52.

²⁷ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Editura Bunavestire, f. l., 1996, p. 199.

²⁸ † Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *op. cit.*, p. 159.

d. Experiența

Între calitățile intelectuale un loc aparte îl ocupă experiența, sumă a întâmplărilor, a cazurilor, a traiului de zi cu zi, pe baricadele vieții. „Pentru a-l putea direcționa bine pe credincios, preotul are el însuși nevoie de experiența vieții petrecută cu Hristos. Pentru a corecta voința căzută a altuia, duhovnicul trebuie să fie purtător de Duh. În voința căzută a omului există o înclinare către toate patimile. Este evident că această voință căzută nu poate fi îndreptată de către un dascăl care, el însuși, este rob al patimilor”²⁹.

Un părinte duhovnicesc devotat chemării de păstor sufletească, „înțelept și cu experiență, va sesiza imediat unde trebuie să insiste, unde este rana sufletească, unde este păcatul”³⁰ și concentrându-și eforturile va ajuta un suflet, va salva o viață.

Roadele experienței sunt nenumărate iar sfaturile celor care au experiat viața curată sunt binevenite. „Dacă tu vrei să renunți la lume, zice Sfântul Simion Noul Teolog, și să înveți a trăi după Evanghelie, nu te da pe mâna unui dascăl fără experiență sau robit de patimi, ca nu cumva să deprinzi de la el, în locul vieții evanghelice, o viață diavolească. Căci învățătura dascălilor buni este bună, iar a dascălilor răi este rea. Semințele rele vor produce cu siguranță roade rele. Orice om orb care vrea să-i călăuzească pe alții este un impostor și îi aruncă pe cei ce-l urmează în prăpastia pierzării”³¹.

Rezultanta a experienței este și marele câștig al depistării și dimensionării exacte a acelui „deșert interior”³² pe care penitentul îl aduce odată cu el în scaunul de spovedanie. Anii de practică, interesul pus în slujba misiunii de doctor sufletească și deprinderea (nu rutina) în administrarea tainei îi conferă duhovnicului, prin experiența acumulată, încă o calitate de mare folos și cu mare spectru de utilizare.

„Preoți cu bogată lucrare și experiență pastorală mărturisesc că lucrarea pastorală îndeplinită cu credință, cu zel fierbinte pentru slujirea Mântuitorului, e adânc simțită în propria viață duhovnicească, dacă ceea ce face pentru fiii duhovnicești, se face și pentru propria persoană”³³.

Acestea sunt principalele însușiri cerute pentru exercitarea funcției de părinte duhovnicesc. Suma acestora dau dimensiunea personalității preotului asigurându-i acestuia climatul de lucru și ridicând instituția pe care el o reprezintă, la rangul de instituție vitală, salvatoare. Atât mediul moral cât și

²⁹ Ibidem, p. 160.

³⁰ Pr. Prof. Petru Rezuș, „Duhovnicie și psihologie”, în *Glasul Bisericii*, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1959, p. 45.

³¹ Ignatie Briancianinov, *Fărmăturile ospățului*, Alba Iulia, 1996, p. 52.

³² Adalbert de Vogue, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome I, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 52.

³³ Diac. Prof. Orest Bucevschi, „Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui pastorală”, în *MO*, anul VII, nr. 10-12, octombrie-decembrie, 1955, p. 552.

cel intelectual întrețin acea stare care-l definește pe preot a fi cu adevărat om al lui Dumnezeu, om al Bisericii, om pentru alții.

Acționând într-un mediu social, fiind cu chemare expresă de a sluji comunității, având la îndemână mijloacele unei instituții divino-umane și fiindu-i marcată personalitatea de suma calităților ce se cer într-un astfel de mediu, preotul își simte misiunea nu ca pe o obligație, nu ca o sarcină trasată de o autoritate rigidă, ci ca pe o datorie, ca pe o responsabilitate ce cuprinde emoția angajării, recunoștința pentru „investiția” la care a fost angajat precum și bucuria de a sluji lui Dumnezeu și oamenilor. În viața de zi cu zi, purtarea cu demnitate și rodnicia acestor răspunderi sunt materializate prin punerea în aplicație a calităților părintelui duhovnicesc, prin așezarea lor ca bază a edificiului spiritual ce urmează a fi restaurat sau chiar construit, precum și orientarea lor, asemenea unui far călăuzitor, spre țința luminoasă și salvatoare a progresului duhovnicesc al păstoriților.

Sfântul Apostol Pavel participa deosebit de intens cu întreaga ființă, când predica despre îndatoririle celor chemați la înalta treaptă a slujirii și ajutorării semenilor. *Luați aminte la voi înșivă și la toată turma... Privegheați, aducându-vă aminte că, timp de trei ani, n-am încetat noaptea și ziua, să vă îndemn, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi (FAp 20, 28-31).* „Lacrimile de care pomeniște aici sunt o dovadă a responsabilității ce o avea pentru mântuirea fiecărui suflet. Din această responsabilitate pornea nu numai stăruința deosebită...ci și grija deosebită pe care o purta pentru fiecare suflet, prin pastorația individuală pe care o făcea”³⁴.

La cererea unui păgân de a i-L arăta pe Dumnezeul său, Sfântul Teofil al Antiohiei răspunde: „Arată-mi omul tău și ți-L voi arăta pe Dumnezeul meu. Ceea ce vrea să spună e că omul creat după chipul lui Dumnezeu reflectă taina dumnezeiască și că nici unul nici celălalt nu pot fi definiți în cuvinte. Pe când Dumnezeu îl modela pe omul Adam el privea pe Hristos-omul, pe Hristos cel ce avea să fie într-o zi acest lut și acest trup. Adânca rațiune a întrupării nu pleacă de la om ci de la Dumnezeu, din dorința de a deveni Om și de a face din firea umană o Teofanie, locul iubit al prezenței Sale”³⁵. Acest „loc iubit” este universul unde se manifestă în mod expres, întreaga disponibilitate a părintelui spiritual, pentru materializarea vocației și misiunii sale.

³⁴ Pr. Prof. Sofron Vlad, „Sfântul Apostol Pavel, păstor de suflete”, în *ST*, seria II-a, anul III, septembrie-octombrie 1951, p. 443.

³⁵ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Asociația medicală creștină Christiana, București, 1994, p. 64-65.

„Omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine. Tocmai pentru că redă istoric chipul lui Dumnezeu, că revelează lumii planul pe care Dumnezeu îl are cu ea, forțele răului imaginează diverse forme de tiranie împotriva libertății și demnității lui. Oricine poate fi ispitit sau împins să abdice de la demnitatea sa, să-și facă libertatea dependentă, să fie complice la acte de tiranie. În acest caz, omul trebuie să devină responsabil de propria biografie, cunoscând dificultățile acestei răspunderi.”³⁶

Oamenii de vocație, marile personalități din orice ramură de activitate, au iubit opera ce aveau de înfăptuit cu toată ființa lor și nu au trăit decât pentru lucrarea respectivă și tocmai din această iubire a rezultat valoarea și trăinicia operei lor. Preoția, fiind opera cea mai mare, slujirea cea mai înaltă din toate câte sunt pe lume, trebuie să fie temeluită pe cunoaștere, virtuți și responsabilitate mai mult decât orice altă lucrare omenească. Preoția de calitate se face cu oameni și pentru oameni de calitate. Zestrea de însușiri pozitive înnobilează și încununează pe omul de caracter, pe preotul care înțelegându-și vocația ca un imbold de fiecare clipă, dovedește că este nu numai un mânguitor al verbului inteligenței ci și un exponent al ideii de rodnicie și mai ales a gestionării acesteia. Este și rămâne omul contemplativ, activ și echilibrat, „în Hristos și în Biserică”, slujind lui Dumnezeu și oamenilor.

Intellectual Reference Points in Priests' Activity. The spiritual stature of a priest depends on the way in which he understands his mission, on the way in which he has discovered and followed his calling, and also on the quality he has managed to "gather". The features that define him and which he uses to ennoble his mission require constant work according to Pauline words: "Here I am, I have come to do your will." (Hebrews 10:9). The priest must be a well educated person. The leader of souls is constantly facing numerous and diverse problems of reasoning, feeling, and attitude of his spiritual flock. In order to be able to do this, the arsenal of his knowledge should be a competitive one. Cardiognosis (The Knowledge of the Heart) is the gift that facilitates access, accept and collaboration with the most profound and authentic part of our being, the mysterious altar in which one can enter only through the gate of sacrifice. Cogitation is an essential feature needed for proper spiritual guidance. It is the art of spiritual life that helps me understand the way in which God reveals Himself to me, saves me, and

³⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 112-113.

STUDII ȘI ARTICOLE

fulfills in me the salvation accomplished by Christ; it is an art through which all realities in me, in the universe, in my personal or general history become alive and manifest, allowing me to reveal God's love and my love for Him. A spiritual father devoted to his calling, i.e. that of shepherd of souls, who is wise and experienced, will know immediately how to spot those issues that require more focus, spiritual wounds, sins, and thus will help a soul, will save a life.

Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin OANCEA

Societatea globalizată este o societate a comunicării, în care contactele între paradigme culturale și religioase devin inevitabile. Întâlnirea intercreștină e mai intensă astăzi decât în anii „Cortinei de fier”, iar dialogul interconfesional cunoaște un nou avânt. Însă schimbările socio-culturale solicită și reevaluări ale pozițiilor teologice, inclusiv ale celor proprii, fără ca aceasta să însemne o abandonare a propriei credințe. Din acest motiv credem că este necesară o reevaluare a perspectivei ortodoxe asupra metodelor exegetice folosite astăzi în celelalte Biserici creștine, care să fie cât mai sinceră și neîncărcată de resentimente. În discuția acestui studiu va intra doar exegeza istorico-critică, principala, dar nu unica modalitate exegetică întâlnită astăzi în științele biblice¹. După o prezentare sumară a acesteia vom trece în revistă recepția ei în teologia ortodoxă, pentru ca în final să facem câteva considerații asupra limitelor și oportunităților pe care ea le implică.

I. O scurtă prezentare a exegezei istorico-critice

Orice act de înțelegere este un act de interpretare. Exegeza înseamnă interpretare, în cazul teologiei obiectul ei fiind cel mai adesea textele biblice. Printre factorii care determină actul interpretativ se numără în primul rând autorul textului, textul în sine și receptorul sau cititorul său. În funcție de acești factori, astăzi se distinge, la modul cel mai general, între exegeză sincronică și exegeză diacronică. Teologia biblică a preluat acești termeni din lingvistica modernă. Exegeza diacronică și cea sincronică se deosebesc, din punct de vedere hermeneutic, prin orientările lor diferite. Dacă lectura diacronică este orientată spre autorii textelor biblice și contextul în care au apărut ele, cea sincronică ignoră originea și evoluția istorică a textului biblic pentru a se orienta spre text ca o lume în sine și spre cititor ca receptor al acesteia. Dacă scopul diacroniei este identificarea intenției autorilor

¹ Nu vom aduce decât tangențial în discuție noile abordări sincronice, orientate spre text sau spre cititor, care au cunoscut o dezvoltare însemnată în teologia apuseană în ultimele decenii ale secolului al XX-lea.

individuali și colectivi care au contribuit la formarea textului biblic așa cum îl cunoaștem azi („*intentio auctoris*”), scopul sincroniei este actualizarea textului biblic, identificarea intenției textului („*intentio operis*”) în rândul receptorilor actuali („*intentio in receptoribus*”).

Exegeza diacronică este cunoscută teologilor sub denumirea, deja clasică, de „*exegeză istorico-critică*”. Ea este o exegeză științifică întrucât folosește o metodologie pentru a răspunde întrebărilor de natură istorico-critică. Înainte de a trece la considerente de natură hermeneutică, terminologia folosită are nevoie de câteva lămuriri. Exegeza istorico-critică e *istorică* fiindcă percepe textele biblice în dimensiunea lor istorică. Biblia nu e o carte căzută din cer, ci ea are un îndelungat proces de formare și transmitere în spatele ei. Orice text biblic a apărut într-un anumit context din istorie, în anumite condiții politice, sociale, religioase, culturale, lingvistice. Exegeza istorico-critică dorește să elucideze condițiile de apariție ale textelor biblice și este în acest sens o abordare istorică. Exegeza istorico-critică este *critică*² fiindcă dă prioritate textului în fața interpretului. Orice exeget trăiește într-un context politico-social și confesional și are o moștenire culturală și spirituală de care nu se poate debarasa pur și simplu în actul interpretativ. Totuși, el trebuie să conștientizeze acest dat, încercând să se raporteze cât mai critic cu puțință la eventualele prejudecăți proprii în legătură cu textul pe care îl citește. Caracterul *științific* presupune o comunitate, mai mult sau mai puțin academică, în care să se nască o discuție pe marginea rezultatelor exegetice obținute. Științifică nu este exegeza pentru că se ajunge la o interpretare „adevărată” a textului. Exegeza istorico-critică este o exegeză științifică nu neapărat în privința rezultatelor sale, ci prin modul de lucru care a dus la aceste rezultate, care trebuie să fie transparent și inteligibil pentru alte persoane, încât acestea să se poată exprima asupra lor. Exegeza științifică e interpersonală și intercomunicativă³.

În înțelegerea discuției hermeneutice asupra exegezei istorico-critice sunt folosite și câteva repere despre apariția sa. Dezvoltarea efectivă a exegezei istorico-critice a devenit posibilă odată cu iluminismul european, la sfârșitul sec. al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea. Aceasta nu înseamnă că textele biblice nu au fost percepute în dimensiunea lor istorică și anterior, încă din antichitate, atât în iudaism, cât și în interpretările istorico-literale din creștinism. Însă motive pentru o altfel de recepție a Bibliei decât cea tradițională au apărut doar după Reformă. Pe de-o parte, principiul hermeneutic afirmat de Luther – „*sola Scriptura*”, adică Scriptura se interpretează pe sine, neavând nevoie de o instanță explicativă

² „Critic” aici este sinonim cu obiectiv, imparțial, în sensul original al cuvântului: „kritēs” în limba greacă este judecătorul – cel care analizează, cântărește și apreciază obiectiv înainte de a lua o decizie.

³ O.H. STECK, *Exegese des Alten Testaments*, 12. überarbeitete und erweiterte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1989, p. 3-5; H. UTZSCHNEIDER, S.A. NITSCHKE, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, p. 17-23.

exterioară, respectiv de tradiția Bisericii, fiindcă „cuvântul lui Dumnezeu e deasupra Bisericii”⁴ – a declanșat reacția Bisericii Romano-Catolice, concretizată în decizia tridentină prin care se proclama autoritatea unică a magisteriului în problema interpretării Bibliei. Pe de altă parte, încă din secolul al XVII-lea se făceau auzite vocile critice⁵ ale unor învățați umaniști îndreptate împotriva exegezei dogmatice practicate în Biserică. Se critica folosirea secundară a textelor biblice, doar pentru a argumenta articole de credință, fără a asculta ce afirmă ele în mod natural. Cea mai însemnată pledoarie pentru considerarea textelor în dimensiunea lor istorico-literară i-a aparținut învățatului olandez de origine iudaică Baruch Spinoza. În tratatul său teologico-politic (1670), el trasează un program al exegezei biblice, care este cât se poate de actual și astăzi. Spinoza afirma necesitatea unei interpretări a textelor biblice care să țină cont de „natura lor și de specificul limbilor în care ele au fost scrise... să dea informații despre viața, obiceiurile și intențiile autorului în cazul fiecărei cărți: cine a fost, cu ce prilej, în ce timp, pentru cine și în ce limbă a scris; apoi despre destinul fiecărei cărți în parte, cum a fost receptată, în ce mâini a ajuns, apoi ce versiuni ale ei există și prin ce decizie a fost preluată între sfintele Scripturi, și, în fine, cum au fost unite toate aceste cărți, pe care astăzi le numim sfinte, pentru a forma un întreg.”⁶

De la Spinoza încoace, scopul și principiile exegezei istorico-critice au rămas aproape neschimbate. În ciuda dezvoltării și ultra-specializării pe care a cunoscut-o, exegeza istorico-critică își propune să lămurească condițiile în care a apărut un anumit text biblic. Pentru aceasta au fost dezvoltate metode precise de abordare a textelor⁷. Într-o primă fază are loc *traducerea textului* din limba în care a fost scris. Textele biblice au cunoscut o copiere și răspândire intensă după scrierea lor. Inevitabil, au apărut variante. Scopul *criticii textuale* („Textkritik”) este de a stabili un text cât mai aproape de cel original, prin analiza variantelor și traducerilor vechi existente. În multe cazuri, o carte biblică nu e opera unui singur autor, ci rezultatul unui proces complex, în care tradiții orale și scrise au fost culese, transmise, compuse și redactate până la forma finală de astăzi a textului. *Istoria textului* („Geschichte des Textes”) are scopul de a arăta cum a evoluat o carte biblică, de la primele tradiții orale până la forma ei actuală⁸. Fiind destinat comunicării, un text biblic folosește forme și specii folosite în anumite situații cotidiene („Sitz im Leben”). Sarcina *criticii formelor* („Formgeschichte” sau „Gattungskritik”) este de a

⁴ M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (»Weimarer Ausgabe«), 1883 ff., 6, 560, 36.

⁵ De data aceasta în sensul actual al cuvântului.

⁶ B. DE SPINOZA, *Theologisch-politischer Traktat*, Editura de Günter Gawlik, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1984, p. 118 (t.n.)

⁷ Metodele au fost dezvoltate în cercetarea biblică germană, ceea ce a dus la consacrarea și folosirea denumirilor germane ale metodelor și în alte limbi.

⁸ Sunt trei abordări metodice în reconstituirea istoriei textului: *istoria transmiterii* tradițiilor orale (»Überlieferungsgeschichte»), *critica literară* a surselor sale scrise (»Literarkritik») și *istoria redacțiilor* pe care le-a cunoscut textul până la forma sa finală (»Redaktionsgeschichte”).

identifica aceste forme și eventuale alienări ale folosirii lor față de situațiile consacrate. *Critica tradiției* („Traditionsgeschichte”) caută să identifice universul ideatic și spiritual al textelor: ce concepții, ce tradiții și idei religioase apar în text, care e proveniența și evoluția lor.

Autojustificarea exegezei istorico-critice vizează două aspecte: pe de-o parte, exegeza dorește să fie o punte între două lumi despărțite de prăpastia istorică și culturală; pe de altă parte, exegeza istorico-critică își propune să descopere sensul inițial, biblic, al unui text, pentru a oferi cititorului de astăzi interpretări debarasate de balastul subiectivismului și evoluției istorice a înțelegerii lor:

„Cuvântul biblic dumnezeiesc al Vechiului Testament și-a primit forma sa prin mărturiile unor oameni, iar limba și orizontul lor existențial se află cu peste două milenii în urmă. Dacă vrem ca texte de o asemenea vechime să fie înțelese, atunci trebuie să întrebăm care a fost sensul lor la apariția și transmiterea lor în Vechiul Testament. De aceea exegeza Vechiului Testament caută în trecut, după sensul inițial al acestor texte, ...chiar dacă ea reprezintă numai un prim pas în drumul mijlocirii cuvântului lui Dumnezeu pentru noi, astăzi – mijlocire la care toate disciplinele teologice trebuie să conlucreze în mod responsabil... Faptul că un cititor contribuie în mod productiv la recepția și orizonturile de semnificații care depășesc sensul inițial al autorului, este neîndoielnic. Dar în cazul textelor biblice trebuie mai întâi preservat sensul lor inițial de orice asociații ale cititorilor, dacă dorim o recepție responsabilă a textului din punct de vedere hermeneutic, și nu una în care receptorul dirijează textul. Exegeza istorică științifică nu nesocotește înțelegerea cititorului de astăzi, dar dorește, prin trimiterea la sensul inițial, să o explice și să îmbogățească: 1) prin corectarea interpretărilor subiectiv capricioase; 2) prin indicarea temei centrale a textului; 3) prin descoperirea impulsurilor sale deosebite în actualitate.”⁹

II. Recepția exegezei istorico-critice în teologia ortodoxă românească

Multă vreme problematica exegezei istorico-critice a rămas străină Bisericii Ortodoxe. Polemica „interpretare istorico-critică” versus „învățătura Bisericii” a fost receptată în Ortodoxie prin filiera teologiei catolice a sec. al XIX-lea. Acest lucru este ușor constatabil prin analiza surselor bibliografice folosite în argumentare de autorii ortodocși, în majoritatea lor catolice¹⁰. Trebuie remarcat că nu atât ideea unei

⁹ STECK, p. 1-4 (t.n.).

¹⁰ A se vedea lucrarea lui V. TARNAVSCHI, *Introducere în sfintele cărți ale Vechiului Testament*, Cernăuți, 1928, remarcabilă din punct de vedere al discursului științific, în aprecierea noastră neegalată de următoarea introducere (Pr. prof. V. PRELIPCEAN, Pr. prof. N. NEAGA, Pr. prof. Gh. BARNA, Pr. prof. M. CHIALDA, *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru uzul studenților din institutele teologice*, EIBMBOR, București 1955, reeditat în 1985). Cel din urmă preia, de cele mai multe ori, literatura și argumentarea din lucrarea lui Tarnavski.

abordări metodico-critice, ci în primul rând rezultatele exegezei istorico-critice au apărut de neacceptat în teologia ortodoxă. Dependența hermeneuticii biblice ortodoxe de lucrările catolice din sec. XIX se observă atât la nivelul tematicii, cât și al structurii lucrărilor tipărite în Biserica Ortodoxă Română¹¹.

Poziționarea Bisericii Romano-Catolice în problema cercetării istorico-critice a Bibliei a cunoscut o schimbare în secolul al XX-lea. Demersul istorico-critic a fost recunoscut ca legitim prin encliclica „Divino afflante Spiritu” (1943). Biserica Ortodoxă a evitat să se pronunțe oficial în problema hermeneutică, dar, în virtutea unei inerții teologice, recepția exegezei istorico-critice în rândul autorilor ortodocși nu s-a schimbat. „Raționalismul” a fost multă vreme principalul epitet cu privire la critica biblică¹². În teologia ortodoxă s-a reproșat de asemenea metodei istorico-critice că nu este în spiritul tradiției Bisericii și îndeosebi a teologiei din epoca patristică și că ignoră faptul că exegeza este o harismă a Bisericii, nu privilegiul unor savanți retrași în bibliotecă. Cu toate acestea, teologia biblică ortodoxă, deși s-a abținut de la utilizarea metodelor exegezei istorico-critice, a folosit unele din rezultatele ei obținute în Apus. Manualele de isagogie biblică tipărite în Biserica Ortodoxă Română (1955; 1985), care constituie bibliografia disciplinelor biblice predate în facultățile teologice, expun chestiuni istorico-critice legate de textul Bibliei, cum ar fi problema autorului, a datei și locului apariției unei cărți biblice, a primului ei destinatar, a intenției autorului. Metoda istorico-critică e socotită potrivită în studiul Vechiului Testament:

„...această metodă azi este în general acceptată, ca cea mai potrivită, ba chiar necesară în tratarea problemelor care se pun. Această metodă nu contravine autorității bisericești, de vreme ce problemele care se pun, sunt probleme istorice. Prin această metodă Studiul Introducerii aduce un însemnat serviciu Bisericii și credinței peste tot, căci arată pe cale istorică soliditatea temeliei pe care se reazimă întreg edificiul credinței creștine.”¹³

O schimbare a viziunii asupra exegezei diacronice se poate constata în a 2-a jumătate a secolului al XX-lea, mai cu seamă la teologii ortodocși din diaspora. Desigur, ea trebuie pusă pe seama adâncirii relațiilor ecumenice între Bisericile creștine din Europa și America. Pozițiile teologilor nu mai sunt caracterizate de rezervă și prudență, iar atitudinea refractară față de metoda istorico-critică e pusă pe seama unei cunoașteri inadecvate, eronate a acesteia¹⁴. Autori ortodocși recunosc

¹¹ Pentru o analiză a acestei dependențe pe tărâmul hermeneuticii biblice, vezi Pr. Dr. C. COMAN, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească*, Editura Bizantină, București, 2002, p. 11-19.

¹² M. BASARAB, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Alma Mater, Cluj, 2005, p. 20.

¹³ PRELIPCEAN/NEAGA/BARNA/CHIALDA, (1955), p. 7-8.

¹⁴ Vezi Preotul profesor J. BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, (traducere de M. E. Herghelegiu) EIBMBOR, 1999, p. 23-24.

legitimitatea exegezei istorico-critice și faptul că nu se pot face studii biblice în absența ei¹⁵, afirmându-se caracterul instrumental, neutru al metodelor exegetice:

„...metoda istorico-critică ca atare este neutră. Ea este un instrument, un mijloc de cercetare care, ca orice instrument contondent, poate fi folosit cu rea sau bună intenție. Odată cu adâncirea relațiilor ecumenice, atât laicii, cât și teologii ortodocși descoperă treptat că studiul științific al textelor biblice este nu numai folositor, ci și necesar pentru înțelegerea mesajului adevărat al Cuvântului scris al lui Dumnezeu...”¹⁶

Anii '70 au marcat o schimbare a statutului privilegiat al exegezei istorico-critice în Occident, prin faptul că o serie de abordări sincronice ale textelor biblice s-au impus ca alternative hermeneutice demne de luat în seamă. În același timp se constată în teologia ortodoxă contribuții care, fără să discrediteze demersul istorico-critic, îi identifică limitele¹⁷ și propun abordări hermeneutice originale¹⁸, menite să completeze partea neglijată de obicei în știința biblică: *actualizarea mesajului scripturistic în Biserică*. Aici trebuie amintită lucrarea lui S. Agouridis¹⁹, pentru care hermeneutica înseamnă mai întâi „efortul de a transfera textul vechi în realitatea contemporană, radical diferită, fără alienarea sensului inițial și cu o cât mai deplină conștientizare din partea cititorului a sensului textului vechi și a consecințelor acestuia asupra sa”²⁰. Însă noutatea la Agourides este că el nu se limitează doar la această viziune, deplin istorico-critică, asupra hermeneuticii, ci afirmă rolul comunității euharistice și ecclesiale în interpretare, întrucât „exegetul, numai ca exponent al Duhului comunității euharistice se află în direcția revelării corecte a sensului textului sfânt”²¹. Preocupări pentru o contribuție ortodoxă la problema hermeneutică se întâlnesc și la alți teologi din diaspora, între care amintim J. Breck²², P. Evdochimov²³ ș.a. Preluând unele impulsuri ale teologiei catolice²⁴,

¹⁵ Astfel deja VELLAS, „Bibelkritik und kirchliche Autorität”, în *Akten des I. Kongresses für Orthodoxe Theologie*, Pyrsos, Athen 1938, p. 4. Vezi E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart, 1976, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24. Pentru poziții ortodoxe asemănătoare vezi BASARAB, p. 39, nota 32.

¹⁷ Vezi OIKONOMOS, p. 55, care identifică neajunsul criticii literare mai ales în lipsa de folos a rezultatelor sale pentru viața credincioșilor. El nu vede o periclitate a învățaturii despre inspirație atunci când se afirmă caracterul secundar al unor pasaje biblice, atâta vreme cât unii părinți ai Bisericii (Sf. Iustin) au admis o sămânță de revelație chiar și în lumea extrabiblică.

¹⁸ În sensul de ignorate în hermeneutica apuseană din ultimul secol.

¹⁹ *Ermineutica textelor sfinte* (gr.), Atena, 1976, din păcate netradusă în limba română. Vezi o prezentare amănunțită în COMAN, p. 19-36.

²⁰ *Ibidem*, p. 18-19 (apud COMAN, p. 27).

²¹ *Ibidem*, p. 359-360 (apud COMAN, p. 25).

²² Îndeosebi prin lucrarea citată mai sus.

²³ „Principes de l'hermeneutique orthodoxe”, în *Contacts*, nr. 138/1987, p. 135 (apud M. BASARAB, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Alma Mater, Cluj, 2005, p. 31: „Interpretarea Bibliei trebuie, înainte de toate, să fie atentă la vocea Duhului Sfânt, singurul hermeneut autorizat din punct de vedere divin, care a vorbit prin prooroci și continuă să vorbească prin intermediul Liturghiei, al Tainelor și al Tradiției Bisericii”).

²⁴ Este vorba de „noua hermeneutică” propusă de H. Cazelles. Vezi BRECK, p. 35-36.

Breck reafirmă „funcția hermeneutică a Duhului Sfânt”, atestată intrabiblic și în literatura patristică: nici „cuvântul” – vechea teză protestantă –, nici magisteriul – cum afirma odinioară Biserica Romano-Catolică –, ci persoana Duhului Sfânt este cea care realizează puntea de legătură între mesajul autorilor biblici și interpretarea lui actuală în Biserica dreptmăritoare²⁵. În teologia ortodoxă românească, trebuie remarcate preocupările hermeneutice ale unor autori pentru o interpretare sacramentală, euharistică a Scripturii (M. Basarab²⁶, S. Tofană²⁷) și pentru elaborarea unei „ermeneutici duhovnicești” (C. Coman²⁸), al cărei scop nu este depășirea distanței de înțelegere dintre oamenii aparținând unor epoci diferite, ci depășirea distanței „dintre Dumnezeu și om, dintre vorbirea lui Dumnezeu și capacitatea omului de a înțelege această vorbire.”²⁹ Necesitatea recuperării spiritului patristic în exegeza ortodoxă actuală a fost afirmată de V. Mihoc³⁰.

III. Câteva aspecte care trebuie avute în vedere pentru o reevaluare a exegezei istorico-critice

Chestiuni problematice în exegeza istorico-critică

Ateismul. Metoda istorico-critică este problematică chiar prin originile ei, care sunt în legătură cu Iluminismul, când Biblia a încetat să fie privită ca Sf. Scriptură a diferitelor Biserici creștine, devenind o carte printre altele, care trebuia interpretată cu obiectivitatea științifică a rațiunii autonome, ca și când nu ar exista Dumnezeu³¹. Intenția unui text era căutată din perspectiva contextului istoric, social și politic în care a fost formulat, deoarece orice text nu apare întâmplător, ci el reprezintă rezultatul proceselor și realităților socio-umane dintr-o epocă istorică. Tocmai acest principiu metodic, de a vedea în Biblie doar un produs al intereselor și necesităților socio-umane, a făcut ca metoda istorico-critică să fie văzută ca forma cea mai sublimă de critică a religiei, cea mai strălucită formă de ateism deconstructiv. Căci,

²⁵ Vezi BRECK, p. 35-46.

²⁶ *Ibidem*, p. 26-36 și 142-157.

²⁷ „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectiva ortodoxă”, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia orthodoxa*, 1-2/1998, p. 109-123.

²⁸ COMAN, mai ales p. 28-36 și 277-288.

²⁹ *Ibidem*, p. 29.

³⁰ „The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis”, în J.D.G. DUNN, H. KLEIN U. LUZ, V. MIHOC, (Editura), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/Innen-Symposiums von Neamt vom 4-11 September 1998*, (WUNT 130), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 42. (în traducerea românească, J. DUNN, H. KLEIN, U. LUZ, V. MIHOC *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectiva ortodoxă și apuseană*, Editura Teofania, Sibiu, 2003), p. 6-27.

³¹ J. BECKER, *Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments*, Peter Lang, Frankfurt am Main. Berlin. Bern. New York. Paris. Wien, 1993, p. 46: „Se vorbește despre periclitarea autonomiei științifice prin criterii dogmatice... Mult mai puțin, sau chiar de loc, se vorbește însă de încălcarea granițelor de care exegeza rațională se face vinovată față de credința Bisericii. Cui poate să folosească o exegeză neutră, științifică, care pune la îndoială adevărurile de credință?”

așa cum bine observă Oeming, postulatul *etsi deus non daretur*, adică renunțarea la premisa existenței lui Dumnezeu și a lucrării Lui în lume în studiul Bibliei, nu poate să ducă decât la roadele ateiste de la care a plecat³². Negarea transcendenței divine duce la exaltarea „transcendenței umane”³³. Considerând numai factorul uman și rolul lui în apariția textelor, se pierde tocmai mijlocul Bibliei, acela de a fi cuvânt al lui Dumnezeu.

Istorismul. Obsesia istorismului își are punctul de plecare în idealismul german, cu precădere în filosofia istoriei hegeliană, care afirmă o derulare logică a proceselor, ce trebuie urmărită pentru a înțelege sensul istoriei universale. Ispita hegeliană a făcut ca de cele mai multe ori exegeza să se reducă la reconstrucție istorică. A înțelege înseamnă pentru mulți a înșirui cursul evenimentelor istorice într-o logică și a vedea legăturile și influențele dintre ele³⁴. Mai concret, a înțelege un text biblic înseamnă a reconstrui fazele sale până la forma actuală.

Și aici există două direcții. O parte din exegeți se rezumă doar la reconstrucție și nimic mai mult. Semnificațiile teologice sunt ignorate sau lăsate pe seama altora. La cealaltă extremă sunt cei cu tendința de face judecăți de valori, dar pe principiul „doar ce e vechi e și valoros din punct de vedere teologic”. Impulsul de a pătrunde în gândurile autorului unui text și de a se transpune în personajele biblice³⁵ trebuie pus pe seama romantismului, cu preocuparea sa pentru geniul individual. Ceea ce se întâmplă cu cuvintele unui profet mai târziu, completarea lor și redacția cărții profetice, reprezintă doar un balast. Etapele ulterioare ale tradiției nu sunt „originale”. De multe ori reconstrucția unui text s-a făcut numai pentru a distinge între *ipsissima vox auctoris* și balastul ulterior al tradiției, între ceea ce este „autentic” (adică valoros) și ceea ce este „secundar”, (adică inferior) din punct de vedere teologic³⁶.

³² M. OEMING, *Biblische Hermeneutik - eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: Primus-Verl., 1998, p. 43-44.

³³ Vezi Pr. prof. I. BRIA, *Hermeneutica teologică. Noțiuni introductive*, Curs postuniversitar pentru programul de master și doctorat în Teologia Dogmatică și Ecumenică, Sibiu 1999, p. 13. OEMING, p. 44, vorbește de pericolul umanizării („Vermenschlichung”) în legătura cu apariția textelor biblice.

³⁴ OEMING, p. 14-15.

³⁵ „Dacă vrei să gustai atmosfera originară a scrierilor poeziei ebraice, atunci deveniți un păstor alături de păstori, un țaran într-un popor de agricultori, un oriental între orientalii antici.” – J. G. HERDER, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, în: C. Bultmann/T. Zippert (Editura), J. G. Herder, *Werke in zehn Bände*, vol. 9,1, Frankfurt am Main, 1994, p. 151: (t. n. după UTZSCHNEIDER/NITSCHKE, p. 216).

³⁶ BECKER, p. 30-31: „Das die Auslegung bestimmende Werturteil wird sein: Je älter, desto wertvoller.”; OEMING, p. 44: „In der Praxis der akademischen Exegese vermischen sich schnell historische Urteile und theologische Wertungen. Die literaturgeschichtlich späteren Passagen werden leicht als theologisch minderwertig abqualifiziert (oder umgekehrt).”.

Pretenția de originalitate. Rigurozitatea științifică, odată postulată, impune ca orice articol, studiu sau lucrare de exegeză biblică să fie și „originală”. Sistemul academic din universitățile apusene presupune ca orice disertație să aducă o contribuție într-un anumit domeniu al cunoașterii. Riscul inerent în teologia biblică este acela că, din dorința de a fi original, se emit ipoteze din ce în ce mai îndrăznețe, din care foarte multe sunt deplasate și lipsite de orice plauzibilitate. Pe lângă divagație, originalitatea duce în practică la o avalanșă de ipoteze și la „regionalizarea adevărului”: rezultate considerate a fi de actualitate științifică la o anumită universitate reprezintă absurdități la câteva zeci de kilometri, într-o altă universitate³⁷. Dorința de a fi original, existentă în teologia biblică apuseană, a fost mai mereu privită cu ochi critici în teologia ortodoxă:

„În timp ce sângele martirilor poate fi sămânța Bisericii, după cum afirma Tertulian, osteneala exegetului poate fi doar sămânța ereziei.”³⁸.

Accesibilitatea redusă. Știința a deschis orizonturi noi studiului biblic, ceea ce reprezintă desigur un aport benefic. Dar în același timp a dus la tendința de specializare, încât mulți din bibliștii de azi sunt specializați pe o anumită carte sau pe un anumit gen biblic, pierzând perspectiva de ansamblu. Limbajul a devenit unul de specialitate, și cel care nu are cunoștințe de arheologie, istoria Orientului antic, filologia limbilor orientale etc. urmărește cu greu o discuție academică pe teme biblice. Prețul cerut de știința exegezei biblice face ca tot mai puțini teologi, ca să nu mai vorbim de laici, să se încumete la interpretarea Scripturii³⁹. Folosirea în practică a rezultatelor științifice se dovedește problematică, întrucât cu greu se poate predica credincioșilor în Biserică despre critica textuală, critica literară, critica formelor, etc. Chiar și în bisericile apusene, rezultatele exegezei istorico-critice sunt greu de transmis comunității și provoacă iritații⁴⁰. De multe ori exegeza istorico-critică trece pe lângă unul din principiile care pentru părinții Bisericii erau subînțelese: câștigul pe care trebuie să-l aducă Scriptura în viața oamenilor. Din acest motiv s-a vorbit chiar de „falimentul” metodei istorico-critice:

O firmă care declară falimentul nu este de regulă lipsită de valoare, după cum nu este nici incapabilă de a produce ceva necesar. Ea dispune de un depozit cu obiecte valoroase, de un capital circulant, de angajați cu formare profesională; firma se bucură încă de un anumit renume și de obicei ea lasă până în ultima clipă impresia că afacerea este sănătoasă.

³⁷ OEMING, p. 44.

³⁸ BRECK, p. 23, care redă aici o percepție ortodoxă răspândită. Îmi permit o remarcă personală cu privire la traducerea cuvântului „sweat” din ediția originală (*The Power of the Word in the Worshipping Church*, New York, 1986, p. 25), cu „osteneală”. Ar fi fost de preferat traducerea „sudoare, transpirație”, prin care imaginea sarcastică și contrastantă a afirmației s-ar fi menținut deplin.

³⁹ Cei din afara acestui domeniu au nu arareori impresia că în exegeza științifică „se numără bobii de mazăre”, spune OEMING, p. 45.

⁴⁰ OEMING, p. 45.

Singura ei deficiență este aceea că ea nu mai este capabilă să facă ceea ce își propusese: să realizeze câștig⁴¹.

Pretenția de obiectivitate. Scopul declarat al exegezei diacronice este de a afla intenția pe care autorul a vrut să o transmită destinatarilor cărții sale. De aici se impune în mod necesar identificarea unei intenții, a unui mesaj, a unei teologii a acelui autor. Pentru aceasta este necesară o abordare obiectivă, lipsită de prejudecățile proprii interpretului și civilizației în care el trăiește. Exegetul trebuie să depășească prăpastia temporală dintre el și text prin introducerea sa în lumea și în psihologia autorului. Cât de puțin obiective sunt rezultatele acestor investigații se poate constata din lipsa de consens existentă astăzi în exegeza istorico-critică cu privire la chestiunea datării unui text, a autorului, a intenției sale, a destinatarilor lui⁴².

Discuția hermeneutică contemporană a fost marcată de două contribuții importante, care contestă pretenția de obiectivitate a metodei istorico-critice. Rudolf Bultmann (1890-1976) a dezvoltat pe plan teologic ideile existențialiste ale lui Martin Heidegger⁴³. Nu identificarea, con-simțirea cu autorul unui text este scopul hermeneuticii, ci mai degrabă surprinderea problemei sau obiectului („die Sache”) care stă la baza textului, care i-a fost atât de important autorului precum îi este și cititorului. De aceea nu poate să existe o exegeză obiectivă, în sensul că interpretul trebuie să se desprindă de concepția lui despre existență și să intre în concepția autorului. Nu există interpretare lipsită de prejudecăți, ci dimpotrivă, condiția înțelegerii este raportarea existențială a cititorului la obiectul textului⁴⁴. Interpretul aduce în tâlcuirea sa tot ceea ce a experimentat despre obiectul textului înainte de întâlnirea sa propriu-zisă cu textul. Astfel, cea mai subiectivă interpretare este de fapt cea mai obiectivă, sau numai cel care este frământat de întrebarea cu privire la propria existență poate să audă glasul textului⁴⁵. Interpretarea unui text nu trebuie să se reducă la reconstrucție istorică, la preocupări de ordin psihologic sau estetic. Teologul e la obiect de abia când își pune întrebări cu privire la concepția despre sine, despre lume și despre Dumnezeu transmise de un text biblic⁴⁶.

⁴¹ W. Wink, după Ch. DOHMEN, „Vom vielfachen Schriftsinn - Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten”, in Th. STERNBERG (Editura), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, QD 140, Freiburg 1992, p. 35 (t.n.).

⁴² OEMING, p. 45: „Mit der Differenzierung des Alters der (re)konstruierten verschieden Schichten eines Textes wird die Nachvollziehbarkeit bibelwissenschaftlicher Fachdiskussionen für den Laien jedoch erheblich abgesenkt, zumal es in der Exegese längst keinen Konsens, sondern nur „das übliche Chaos“ festzustellen gibt”.

⁴³ Amândoi au fost profesori la universitatea din Marburg.

⁴⁴ R. BULTMANN, „Das Problem der Hermeneutik”, în: *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, p. 217; idem, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?”, *ThZ* 13 (1957), p. 409-417.

⁴⁵ BULTMANN, „Das Problem”, p. 230: „Die Sache der Bibel ist das Verständnis des Menschen *sub specie dei*”.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 232.

Că textul Scripturii nu poate fi abordat pe principiul „tabula rasa” a devenit clar și în urma contribuției hermeneutice a filosofului Hans-Georg Gadamer (1900-2002) expusă în lucrarea sa „Wahrheit und Methode”, „manualul clasic al hermeneuticii moderne”. Înțelegerea, spune Gadamer, a fost îngustată de monismul metodic al științei pozitivist-istoriste, fiindcă înțelegerea nu este apanajul exclusiv al istoriei. Fiecare dintre prejudecățile noastre care ne determină gândirea de azi este rodul unui lung proces al tradiției. Dacă anumite prejudecăți tind să devină în mod inconștient universal valabile, aceasta nu se datorează prostiei sau lenei de gândire a interpretului, ci obiectivității prejudecăților, care au reușit să se impună de-a lungul timpului. Înțelegerea de azi este efectul tradiției proprii. Ea reprezintă o contopire a propriului orizont cu tradiția proprie. Înțelegerea este un proces de auto-încadrare în procesul tradiției. Trecutul nu este doar ceva care ne precede existența istorică, ci el este mai degrabă orizontul propriei noastre situații, un avans primit în dar, pe care îl receptăm și care ne marchează⁴⁷.

Oportunitatea și necesitatea exegezei istorico-critice

a) Înainte de a arăta necesitatea abordării diacronice a textului biblic sunt necesare câteva precizări. Chestiunile problematice ale abordării istorico-critice, expuse mai sus, reprezintă limitări ale exegezei diacronice și ele au rolul de a arăta cum *nu trebuie* să fie interpretată Biblia. Inițialul ateism programatic al metodei istorico-critice este astăzi abandonat în practica exegetică, iar opinii care contestă deschis credința Bisericii sunt izolate⁴⁸. Discursul teologiei biblice de astăzi este mult mai puțin raționalist decât la începuturile metodei istorico-critice. Există lucrări chiar foarte teologice ale unor exegeți apusei (de ex. G. von Rad, W. H. Schmidt, J. Jeremias ș.a.) și faptul că ele sunt atât de puțin cunoscute teologilor ortodocși este regretabil. Mulți exegeți sunt oameni profund credincioși, cu conștiință eclezială, implicați activ în problemele bisericii lor și în dialogul ecumenic. Poziționarea Bisericii nu mai e aceeași ca în secolul al XIX-lea. În Biserica Romano-Catolică, demersul istorico-critic a fost practic acceptat ca legitim prin enciclica „Divino

⁴⁷ R. BUBNER, „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer”, în: *Hermeneutik und Dialektik I* (FS H.-G. Gadamer), Tübingen 1970, p. 306. De asemenea OEMING, p. 22; U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich protestantische Sicht”, în DUNN/KLEIN/LUZ/MIHOC, p. 42.

⁴⁸ Cazul clasic al lui G. Lüdemann, care contestă istoricitatea învierii lui Iisus, este dat drept exemplu negativ al criticii biblice în literatura ortodoxă (vezi BASARAB, p. 31 și 37, nota 22). Trebuie menționat că autoritatea eclezială s-a delimitat de poziția lui Lüdemann și a cerut ministerului de învățământ din landul Niedersachsen îndepărtarea din învățământul universitar. În virtutea autonomiei universitare, el a rămas profesor la Universitatea din Göttingen, dar, în urma intervenției Confederației Bisericilor Evanghelice din Niedersachsen, el nu mai poate preda discipline teologice (Noul Testament) și participa la examene bisericesti. Contestația în instanță a lui Lüdemann a fost respinsă și el încă speră ca o decizie a Curții constituționale federale să-i dea dreptate.

afflante Spiritu” încă din 1943, chiar dacă contribuțiile mai noi atrag atenția că el nu poate exercita nicidecum un monopol interpretativ⁴⁹.

Lipsa de originalitate poate fi și ea condamnabilă, fiindcă reprezintă o atitudine de suficiență, care proclamă inerția tradiției teologice, pentru care repetarea unor discursuri din trecut are caracter obligatoriu și sacrosanct. Observațiile profesorului Savas Agouridis sunt reale: multe dintre disertațiile ortodoxe de teologie biblică nu au ca punct de plecare intenția de a aduce un spor de cunoaștere, ci preocuparea de a afla noi argumente pentru susținerea opiniilor tradiționale⁵⁰.

Cum am văzut, principiile care au stat la baza studiului Bibliei în epoca modernă au fost seculare. Metoda istorico-critică a funcționat adesea ca „o formă de exegeză fără Scriptură Sfântă.” Dar perspectiva corectă, așa cum observă Ch. Dohmen, trebuie să fie alta: chiar și folosind metodica modernă, nu poate să existe exegeză teologică fără Scriptură Sfântă⁵¹.

În ceea ce privește reproșul făcut metodei istorico-critice, că nu este în spiritul tradiției Bisericii și a exegezei patristice, trebuie spus că există păreri între teologii ortodocși care nu împărtășesc acest punct de vedere. Reîntoarcerea la principiile hermeneutice patristice nu înseamnă o reproducere ad-litteram a interpretărilor părinților, ci deprinderea modului lor de a face exegeză, care nu arareori recurge la instrumentarul științifico-critic al epocii pentru a descoperi bogățiile Scripturii⁵².

b) Desigur, contribuțiile recente ale hermeneuticii apusene și ortodoxe au arătat caracterul nedesăvârșit al exegezei istorico-critice și necesitatea completării ei cu alte abordări preocupate de actualizarea textului în Biserică. Dar a cere înlocuirea abordării istorico-critice cu una actualizantă, a experienței duhovnicești, e echivalent cu a spune că doar lucrarea actuală a Duhului e importantă. E absurd să credem că autorii biblici ignorau prezentul, sau că Evanghelia lui Hristos nu se adresa de fapt contemporanilor săi, ci doar Bisericii din veacurile următoare.

⁴⁹ Pentru o recentă discuție a acestei problematice în teologia catolică, vezi și articolul lui A. MARGA, „O carte de cotitură”, în *Revista Tribuna*, Nr. 115 (16-30 iunie 2007), Cluj-Napoca, despre cartea papei Benedict XVI, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2007.

⁵⁰ „The writing of dissertations does not usually start out with the search for and discovery of new things, i.e. with the scholar gaining new knowledge. The main goal of most dissertations is to confirm or submit further proofs in support of the prevailing views” (S. AGOURIDES, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research”, în DUNN/KLEIN/LUZ/MIHOC, p. 145).

⁵¹ DOHMEN, p. 28-29: „Anders gesagt, kann es auch bei notwendig moderner Methodik keine Exegese im Kontext der Theologie ohne *Heilige Schrift* geben”.

⁵² MIHOC, p. 10: „The Fathers of the Church teach us a totally different attitude. One could say that in biblical exegesis they themselves used the critical methods of their age.”; BASARAB, p. 34: „Biserica așteaptă de la interpreții contemporani ai Scripturii să continue cercetarea în spiritul patristic, să folosească critic rezultatele metodelor științifice de cercetare modernă, pe care să le armonizeze cu interpretarea teologică și cu trăirea sacramentală a cuvântului lui Dumnezeu.”

Dacă o lectură diacronică a Bibliei este necesară, atunci aceasta ține de însăși natura ei. Biblia are caracter revelat și istoric, sau – fiind un izvor al Revelației –, Scriptura are, ca și Revelația, un caracter istoric⁵³. Revelația este un proces gradual în istorie, care s-a împlinit în persoana lui Iisus Hristos (Evr 1, 1-3). A desconsidera evoluția graduală a Revelației divine, așa cum apare ea în Sf. Scriptură, constituie o dovadă de dezinteres pentru Revelație însăși. Scriptura are și ea un caracter divino-uman, și neglijarea umanului, cu tot ceea ce înseamnă el în alcătuirea Scripturii, este o exagerare, ca și cealaltă extremă: neglijarea caracterului divin al ei. Dezinteresul pentru circumstanțele istorice ale apariției Bibliei reprezintă o atitudine gnostică, cum remarcă I. Karavidopoulos⁵⁴. Unii teologii ortodocși au reproșat metodei istorico-critice excluderea caracterului divin al Scripturii în favoarea umanului. Însă Veselin Kesich a afirmat, pe bună dreptate, că argumentul pentru o cercetare istorico-critică a Noului Testament este tocmai Întruparea, care este un eveniment istoric⁵⁵. Un bun cunoscător al Ortodoxiei, F. Heyer, propune ca model al interpretării istorice a Scripturii argumentul ortodox în disputa iconoclastică: justetea reprezentării iconografice a lui Dumnezeu ca om în Iisus Hristos⁵⁶.

Dacă nu poate să existe contradicție între Revelație și istorie, dacă este propriu lui Dumnezeu să se descopere astfel încât oamenii să poată să facă în istorie experiența Sa, atunci nu trebuie postulată o contradicție între perspectiva istorico-critică asupra textelor biblice (ca documente istorice ale acestei experiențe de credință⁵⁷) și credința Bisericii, care mărturisește și ține aceste texte ca „Scripturi Sfinte”. Legitimitatea și autoritatea teologică a exegezei istorico-critice se bazează pe istoricitatea revelației și a necesității de a face teologie fără pierderea începuturilor procesului de formare a acestor experiențe de credință. Aceasta nu se poate realiza făcând abstracție de iluminism și istorie, însă trebuie să treacă dincolo de ele⁵⁸.

⁵³ În teologia românească caracterul istoric al Revelației a fost comentat de părintele STĂNILOAE (în *Teologia Dogmatică Ortodoxă I*, București: EIBMBOR 1978, p. 38, sau în *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, p. 28-40).

⁵⁴ „*Offenbarung und Inspiration der Schrift. Interpretation des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche*”, în DUNN/KLEIN/LUZ/MIHOC, p. 162: „*Das Christentum als die Offenbarung Gottes in der Geschichte hat einen explizit historischen Charakter. Theologie und besonders biblische Interpretation, dürfen nicht unterlassen, die historischen Umstände der Bücher des Alten und Neuen Testaments ernsthaft zu erwägen, wenn sie nicht zu einer Art Gnostizismus werden wollen*”.

⁵⁵ V. KESICH, *The Gospel Image of Christ: The Church and Modern Criticism*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1972.

⁵⁶ F. HEYER, „Orthodoxe Theologie”, în F. HEYER (Editura), *Konfessionskunde*, de Gruyter 1977, p. 133-134.

⁵⁷ Th. SÖDING, „Geschichtlicher Text und Heilige Schrift-Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese”, în Th. STERNBERG (Editura), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, QD 140, Freiburg 1992, p. 108: „Die historisch-kritische Exegese nimmt die biblischen Texte vielmehr als literarische Zeugnisse geschichtlicher Gottes- und Glaubenserfahrungen wahr.”

⁵⁸ *ibidem*, p. 115-116: „Die Exegese kann auch nur dann theologisch zur Sache und zur Person reden, wenn sie die Texte, die sie untersucht, nicht allein als Gewebe komplizierter Strukturen, als

c) De faptul că Scriptura este Sfântă ține și inspirația ei. Din păcate, concepția despre inspirația Sfintei Scripturi a intrat într-un con de umbră în cercetarea biblică apuseană odată cu noile cunoștințe despre apariția cărților Bibliei. Imaginea autorului biblic care, fiind într-o stare de inspirație, își scrie cartea biblică care îi poartă numele, este mai degrabă romantică și modernă decât proprie antichității. Cercetările în tărâmul teologiei biblice au arătat că textele Bibliei sunt rezultatul unui proces complex. Până la forma ei actuală, o carte biblică a cunoscut de obicei mai multe etape de redactare. În mod firesc se ridică atunci întrebarea: cui trebuie să i se atribuie inspirația? Doar redactorului final sau numai autorilor surselor literare? Trebuie să reducem inspirația la procesul scrierii? Ce merit au cei care au păstrat și transmis sursele orale? Au fost ei inspirați sau nu? În fața dificultății de a identifica doar un singur beneficiar al inspirației, pare mai potrivit să vorbim de *inspirație ca un proces colectiv-diacronic*. Inspirația nu trebuie concepută ca un har rezervat autorului sau a redactorului unui text, adică unei persoane căreia îi revine meritul de a fi stabilit ultima formă a textului, așa cum apare el în Biblie⁵⁹. Inspirația presupune un proces mai amplu, ce include toate etapele tradiției orale și scrise ale unui text⁶⁰. Ea este un proces eclezial, un har al comunității⁶¹. Biblia este rodul acestui har împărtășit unei comunități de credință, care se numește Israel în Vechiul Testament și Biserica în cazul Noului Testament și care include persoane diferite, comunități

Dokumente einer historischen Konstellation oder als Zeugen literarischer Entstehungsprozesse, sondern als Niederschläge von Gottes- und Glaubenserfahrungen und von daher als Träger einer geschichtlichen Bedeutung betrachtet, die sich *coram Deo* in den kommunikativen Beziehungen zwischen dem Autor und den Adressaten entfaltet (Selbstverständlich schließt dies literar-, redaktions-, form- und gattungskritische Analysen nicht aus, sondern ein.)”.

⁵⁹ Concepție împărtășită de BECKER, p. 34: „Wo die Autorschaft der biblischen Bücher ist, da ist - in der Ausdehnung ganz an die Gesetze der Literaturwissenschaft gebunden- die Schriftinspiration. Wer das Charisma der Schriftinspiration auf die Entstehungsphasen der Schrift bezieht, handelt auf eigene Verantwortung. Nicht einmal für die Verkündigung eines Jesaja und seine literarische Hinterlassenschaft läßt sich beweisen, daß sie im Sinne der katholischen Inspirationslehre inspiriert waren. Sie haben als authentische prophetische Erfahrung und als Offenbarung Gottes den ihnen zukommenden Wert, sind aber deshalb nicht inspiriertes Gotteswort oder Schrift.”

⁶⁰ Viziunea sociologico-ecclesiológică asupra inspirației, deschisă de K. RAHNER („Über die Schriftinspiration” (QD I) Freiburg/Basel/Wien 1958, p. 568-577) a fost dezvoltată și asupra Vechiului Testament de P. GRELOT, „Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration”, în: E. KLINGER / K. WITTSTADT (Editura), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem Zweiten Vatikanum* (FS. K. Rahner) Freiburg/Basel/Wien 1984, p. 563-579: „Die Inspiration dieser Texte darf man nicht abstrakt auffassen als eine nur den Verfassern, den Redaktoren oder den für die *Lezifassung Verantwortlichen* vorbehaltene *gratia gratis data*, um den als Wort Gottes anerkannten materiellen Inhalt in der nachapostolischen Kirche oder schon im Judentum, zu dessen Erbe die Kirche hierin wurde, zu qualifizieren. In der Schriftinspiration hat man vielmehr *einen umfassenden Prozeß* zu sehen, der durch die Zeiten hindurch alle mündlich oder schriftlich zur Festlegung der sich vom *authentischen Wort Gottes her entfaltenden Regel für Glaube und Praxis* in einer den Bedürfnissen jeder Epoche angepaßten literarischen Form verarbeiteten Texte umfaßt hat.”

⁶¹ La fel și KARAVIDOPOULOS, p. 161: „Die Inspiration der Schrift gemäss der orthodoxen Theologie ist also kein mechanischer oder äußerer Vorgang, sondern ein Geschehen des Heiligen Geistes innerhalb der Gemeinde.”

diverse și epoci diferite. În opinia lui P. Grelot, necesitatea studierii diacronice, istorico-critice a textului Sf. Scripturi se bazează pe această viziune despre inspirație⁶².

d) Teologia ortodoxă pune un accent fundamental pe Tradiție în articularea discursului ei. În cazul scrierilor Vechiului Testament putem vorbi de tradiție și tradiții în cadrul Scripturii, la trei niveluri:

- 1) autorii biblici au folosit tradiții orale sau scrise la redactarea cărților;
- 2) în comunități de credință din Israel, textele au fost culese, conservate și transmise generațiilor următoare de credincioși, datorită credinței în aceste texte;
- 3) extele s-au născut într-o lume marcată de concepții și tradiții religioase, morale, sociale, existențiale, care se reflectă, direct sau cu mutații, în textul final.

De pildă, afirmația că „Iisus este Hristosul” (*In* 20, 31) nu e înțeleasă în deplinătatea ei dacă se neglijează faptul că termenul „Hristos” are o întreagă tradiție în spatele lui. A urmări originile și dezvoltarea tradiției mesianice din epoca Vechiului Testament până în secolul 1 d.Hr. permite o înțelegere mult mai bună a mesianității lui Iisus și a deosebirii ei de înțelegerea curentă în epocă. Este sarcina demersului diacronic de a valorifica tradiția din Scriptură. Ignorarea abordării diacronice a textelor biblice înseamnă totodată ignorarea fenomenului „tradiție” în Scriptură.

e) În fine, metoda istorico-critică are și un rol apologetic, și trebuie recunoscute meritele pe care le poate avea în delimitarea de false interpretări⁶³, înțelegând prin aceasta acele interpretări abuzive, care în general nu văd în text principalul interes, ci doar se folosesc de el în interese proprii, transformând Biblia în carte de știință sau cronici terestre ale întâlnirilor cu civilizații extraterestre⁶⁴. Nu numai modul de abordare a Bibliei este greșit aici, ci și interpretările ca atare. Metoda este capabilă să arate că orice tip de fundamentalism care susține că se bazează pe Biblie nu ține cont de condițiile în care au apărut cărțile Scripturii.

⁶² GRELOT, *ibidem*: „Die Verwurzelung der Texte in der Gemeindeschichte, in Israel, dann in der Urkirche, läßt uns diese theologischen Fragen nicht mehr von den kritischen Problemen über die Entstehung, die Abfassung und die Übermittlung der Heiligen Bücher im gleichen Zeitraum voneinander trennen.”

⁶³ Pentru mulți autori acesta este principalul scop al metodei istorico-critice (vezi STECK, p. 4). În opinia noastră mai bine pledează caracterul diacronic al Revelației și inspirației pentru folosirea metodei.

⁶⁴ Un răspuns la interpretarea de acest tip a unor locuri din Biblie a dat O. KEEL, *Zurück von den Sternen* (înapoi de la stele – t.n.), Fribourg, 1970, în care critică interpretările unor texte biblice la Erich von Däniken, explicând textele în cauză în contextul Orientului Antic în care au apărut.

În final, să punctăm ideile principale expuse mai sus. Exegeza istorico-critică este o exegeză științifică și reprezintă una din modalitățile de abordare și interpretare a textelor biblice. Ea nu poate să dețină un monopol asupra interpretării Bibliei, lucru afirmat atât în discuția hermeneutică mai recentă din Apus, cât și în studiile cele mai importante de hermeneutică biblică din spațiul ortodox. Metoda are nevoie să fie completată prin abordări orientate spre cititor și actualizarea ecclesiologico-sacramentală a mesajului scripturistic, cum au arătat contribuțiile teologilor ortodocși din ultimele trei decenii. Studiile respective propun o reorientare hermeneutică spre prezent și viitor. Studiul de față se concentrează asupra necesității abordării istorico-critice a textelor biblice. Cu corectivele de rigoare⁶⁵, exegeza istorico-critică nu trebuie să cadă în desuetudine sau să fie eliminată din preocupările ortodoxe de teologie biblică. Necesitatea de completare a demersului istorico-critic este indispensabilă, dar asta nu înseamnă nicidecum neglijarea lucrării Duhului și asupra comunităților în care au apărut cărțile Scripturii. Ortodoxia are oricum o vocație a sintezei, fiind predispusă spre abordarea holistică, în care se accentuează unitatea lucrării lui Dumnezeu în creație și istorie. În mod consecvent, orice hermeneutică biblică în teologia ortodoxă prezintă și viitoare ar trebui să includă atât interesul pentru originea textului, cât și modul recepției lui actuale în Biserică; altfel, e nevoită să admită discontinuități sau pauze în lucrarea continuă și unitară a Duhului Sfânt în istorie, ceea ce, evident, nu poate să facă.

The Orthodox-Historical-Critical Exegesis and Biblical Theology: A Reevaluation. Both Western and Eastern theology accept the fact that historical-critical exegesis is just one of the numerous interpretation methods. This methods require additional reader-oriented approaches as well as updating the scriptural message through an ecclesiological and sacramental approach. Several Orthodox theologians have contributed to the field during the past three decades. This study focuses on the need to approach biblical texts from a historical-critical perspective, which although requires certain corrections, is a valuable method of biblical theology. The most important arguments supporting a historical-critical approach to biblical texts are the following: the diachronic character of the Revelation and inspiration in the Holy Scripture; the detachment from abusive approaches and interpretations of the biblical texts. Any present or future Orthodox biblical hermeneutics should consistently include both the interest in the origins of the text and the way in which it is received within the Church today; otherwise, it would have to admit that there are breaks or discontinuities within the continuous and unitary work of the Holy Spirit throughout history, which is obviously impossible.

⁶⁵ Este vorba de evitarea chestiunilor problematice din exegeza istorico-critică, expuse în paragraful III.

Considerații cu privire la izvoarele Statutului Organic șagunian

Lect. Univ. Dr. Paul BRUSANOWSKI

Mitropolitul Andrei baron de Șaguna este cunoscut în istoria Ortodoxiei ardelenene ca cel care a realizat înnoirea constituțională a acestei Biserici. La Sinodul eparhial de la Sibiu din 1864 și apoi la Congresul Național Bisericesc din 1868, Șaguna a prezentat un proiect de constituție, dezbătut în 1864 de o comisie de 12 membri (4 clerici și opt mireni), iar în 1868 de o Comisie de 27 de membri (câte nouă din fiecare eparhie). Rezultatul l-a constituit Statutul Organic, de fapt o constituție a Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania. Deși aflat în vigoare în teritoriile intracarpătice timp de peste o jumătate de veac (1868-1925), totuși Statutul a fost analizat pentru prima dată în detaliu abia în 1914, de către fiscalul sau juristul Mitropoliei sibiene, Ioan A. de Preda¹.

De fapt, chiar în anii redactării sale, Statutul Organic a fost primit de către contemporani cu sentimente împărțite. Unii au fost încântați de această constituție bisericească modernă, care avea menirea de a realiza o reinterpretare a vechilor canoane conform spiritului epocii. Alții însă au condamnat Statutul Organic, considerându-l necanonic, ba chiar mai mult, protestant.

1. Istoricul acuzelor de protestantism la adresa Statutului Organic

Exemplele Protocoalelor CNB de la Sibiu, din anii 1868 și 1870, aflate în depozitul central al Bibliotecii mitropolitane (cota 1681), conțin unele notițe ale mitropolitului Miron Romanul. Acesta și-a exprimat unele păreri contradictorii la adresa Statutului Organic. Astfel, în dreptul § 118 din proiectul șagunian, unde se menționa că „episcopul are dreptul de a modifica și schimba astfel de concluse consistoriale după plenitudinea puterii arhieresti”, Miron Romanul a trecut observația „numai să nu abuzeze de potestatea sa”. Ceva mai sus însă, în dreptul § 116, care specifica faptul că „asesorii (consistoriali) nu pot fi înrudiți între sine până la al VI. grad de sânge și al IV. de cuscrie”, Miron a notat întrebarea „pentru ce

¹ Ioan A. de Preda, *Constituția Bisericii gr.-or. române din Ungaria și Transilvania sau Statutul organic, comentat și cu concluziile și normele referitoare întregit*, Sibiu, 1914.

nu?”. Observațiile din Protocolul din anul 1870 sunt și mai critice. În dreptul *Cuvântării Prezidiale* rostite lui Șaguna în susținerea Statutului Organic a înscris nu mai puțin de nouă semne de întrebare (unele din ele însoțite și de semne ale exclamării). Odată chiar l-a corectat pe mitropolitul Șaguna, afirmând că „Statutul a o stricat” (casa lui Dumnezeu)².

Poziția lui Miron Romanul față de organizarea constituțională a vieții bisericești a fost destul de ambiguă. Pe de o parte, a rostit, în cursul Sinoadelor arhiepiscopale, discursuri pline de laude la adresa constituționalismului bisericesc. Pe de altă parte, tocmai datorită constituționalismului, mitropolitul Miron a trebuit să înfrunte o opoziție radicală, anume a partidei lui Nicolae Popea. În primii șase ani ai păstoririi lui Miron Romanul au fost publicate mai multe broșuri cu polemici între cele două partide de la conducerea Arhiepiscopiei (Popea și Miron). Dat fiind faptul că Popea a apărat tradiția șaguniană, partida „Mironiștilor” l-a combătut pe Șaguna, învinuindu-l de cameleonism politic și de protestantizare a Bisericii ardelenice:

„Mitropolitul Șaguna avusese mari veleități absolutistice, mai ales pe timpul când monarhia era guvernată după sistemul absolutist. Îndată ce observă însă că acest sistem nu se mai putea susține nici pe teren politic, iar pe de altă parte, că în sistemul absolutist răspunderea pentru tot ce se face rău și pentru tot binele ce nu se face cade tot numai asupra domnului absolut, *răposatul* (adică Șaguna – n.n.), cu mintea sa practică, prevăzând urmările, nu numai că începu a studia statutele protestanților, ci *se puse și în relații de aproape cu bărbați renumiți ai lor, precum era demnul bărbat Rannicher, care a și tras liniile principale ale Statutului nostru Organic.*”³

După cum a arătat și Eusebiu Roșca, broșura din care a fost extras citatul de mai sus a fost scrisă de George Barițiu, un cunoscut opozant al lui Șaguna⁴. Faptul că se realizase o alianță între aderenții lui Miron Romanul și unitul Barițiu nu a fost lipsită de urmări. Astfel, în 1885, Ioan Hannia l-a acuzat deschis pe mitropolitul Miron de uneltire, cu guvernarea maghiară, în scopul abrogării Statutului Organic⁵. Însă nici Miron nu s-a lăsat mai prejos. Fiind obligat să-și exprime de nenumărate ori aderența sa pentru constituționalism, și-a permis să răbufnească și să dea glas criticilor sale față de realitățile vieții bisericești constituționale. În cuvântul prezidial, de la deschiderea Sinodului arhiepiscopal din 1895, a afirmat că „instituțiunile bisericești, create prin Statutul Organic, n-au produs rezultatele care le-au avut în vedere întemeietorii lor”⁶.

² Protocolul Congresului... 1870, conclud 3, p. 4-11.

³ *Anticritica broșurei anonime publicate asupra celor două Congrese Naționale Bisericești din 1873 și 1874. De mai mulți deputați ai majorității Congreselor de la 1873 și 1874*, Sibiu, 1880, p. 24.

⁴ E. Roșca, *Monografia Mitropoliei Ortodoxe Române a Ardealului, începând de la repausarea Arhiepiscopului-Mitropolit Andrei baron de Șaguna, până astăzi. Contribuții istorice*, Sibiu, 1937, p. 26.

⁵ Protocolul Sinodului arhiepiscopal din anul 1885, conclud 31, p. 17-18.

⁶ Protocolul Sinodului arhiepiscopal din anul 1895, p. 77-78.

Poziția mai mult sau mai puțin critică față de Statutul Organic a fost continuată în interiorul Ortodoxiei ardeleni de către Partenie Cosma, Ioan Lupaș, Ioan Mateiu, Ștefan Meteș și Miron Cristea. Totuși, Lupaș și Mateiu și-au reconsiderat ulterior poziția, devenind unii dintre cei mai mari apărători ai Statutului Organic. Partenie Cosma a fost notarul *Comisiei de 27*, cea care a prelucrat proiectul de statut, înaintat de Șaguna. Potrivit lui Cosma, Statutul Organic nu a fost creația lui Șaguna, ci a CNB din 1868. Ce-i drept, afirma Cosma, mitropolitul Șaguna a cedat în fața pretențiilor laicilor din CNB, dar nu ar fi avut încredere în Consistoriul alcătuit și din laici⁷.

Însă cea mai neconvențională, dar și hotărâtoare critică asupra Statutului Organic a venit din partea primului patriarh al României, Miron Cristea. A acționat total atipic, în sensul că nu a criticat în mod direct Statutul Organic ardelean. Dimpotrivă, Cristea s-a declarat apărător al tradiției ardeleni, cerând, în Sinodul episcopesc al Mitropoliei ardeleni, din 23 aprilie 1919, ca Statutul Organic să fie pus la baza organizării BOR întregite. Un an mai târziu, în lucrarea sa privind unificarea BOR, Miron Cristea a demontat punct cu punct principiile Statutului Organic, susținând chiar și o proporție paritară a laicilor și clericilor în organele de conducere bisericești⁸.

În ceea ce-i privește pe teologii și canoniștii români de dincolo de Carpați, unul dintre marii contemporani ai lui Șaguna a fost Melchisedec Ștefănescu. Acesta a considerat că Șaguna a ieșit din cadrele stricte canonicității, fiind împins spre aceasta de condițiile politice și sociale ale Ortodoxiei ardeleni. Totodată, a considerat nepotrivită organizarea șaguniană, ca Biserică liberă într-un stat național liber (cum considera că era BOR din Regatul României), neînțelegând tocmai ideile de autonomie și subsidiaritate din statul ungar⁹.

Statutul Organic a avut opoziții și în Bucovina. Hacman s-a opus constant participării laicilor la sinoadele eparhiale. Poziția lui a fost însă continuată de canonistul Valerian Șesan, care a acuzat Statutul Organic de protestantizare a Bisericii:

„Principiile protestantizante, adică dăunătoare principiului ierarhic, din Statutul Organic nu reprezintă păreri personale ale Mitropolitului Șaguna care, pătruns de un profund sentiment de Ortodoxie și fiind un adânc cunoscător al canoanelor și tradiției bisericești, propusese norme de organizare bisericească, concepute în spirit curat ortodox. Mirenii români însă, trăind în legături strânse cu sârbii din Ungaria, s-au infectat de la ei de spiritul *radical laicizant* și, predominând prin număr Congresul

⁷ Partenie Cosma, *Statutul Organic*, în *Enciclopedia ASTRA*, vol. III, Sibiu, 1904, p. 1012.

⁸ Miron Cristea, *Principii fundamentale pentru organizarea unitară a BOR din regatul român*, București, 1920, Tip. Cărilor bisericești.

⁹ Melchisedec Ștefănescu, *Studiu despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica Ortodoxă a Răsăritului în genere și despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica Ortodoxă Română în special*, București, 1883, p. 34-35 și 29.

Național din 1868, s-au lăsat seduși să contrarieze în multe chestiuni pe Marele lor Mitropolit Șaguna.”¹⁰

Așadar, Valerian Șesan a acuzat Statutul de protestantism, intrat în Biserica românească prin filieră sârbă!!! E adevărat, după 1865, în Mitropolia de Carloviț au izbucnit dispute între ierarhie și laici. Cei din urmă, nemulțumiți de poziția intransigentă a episcopilor, au părăsit lucrările CNB sârbești¹¹. Episcopii și unii canoniști sârbi au condamnat, în lucrări polemice, tendințele liberale și democratice ale laicilor. În vizorul lor a intrat și Statutul Organic, considerat opera „hulitului” Șaguna. Astfel, potrivit lui Emilian Radici, Curtea de la Viena a adoptat, în reglementarea raporturilor dintre Bisericile Ortodoxe ale monarhiei habsburgice, doctrina *philetismului*. AL 9/1868 a separat Biserica românească de cea sârbească și a înlăturat și organizarea canonică a Bisericii ardelen. Șaguna a fost, potrivit canoniștilor sârbi, o unealtă a autorităților de Stat. Acestea au impus principiile șaguniene în legile constituționale ale Mitropoliei de Carloviț¹². Într-o altă lucrare, Radici l-a acuzat deschis pe Șaguna că

„știusă să introducă, prin contrabandă, în Biserica românească, cu falșitatea oribilă a canoanelor – sinoade laice, pe care, spre a masca falșificarea, le numise pentru întreaga Mitropolie bisericești-administrative-mitropolitan, iar pentru dieceză Sinoade eparhiale. De aici au copiat mai târziu reformatorii sârbi opera lor, cum se poate dovedi din comparația paralelă cu textul Statutului Organic.”¹³

Deși am prezentat mai întâi atitudinea unor teologi ortodocși, trebuie menționat faptul că primele critici la adresa Statutului Organic au fost aduse de către catolici, anume de Friedrich Heinrich Vering, cel care s-a îngrijit de tipărirea în limba germană a Statutului Organic¹⁴. Poate nu este lipsit de semnificație faptul că Vering a activat multă vreme la Cernăuți, fiind, între 1875-79, cel dintâi profesor de drept canonic la Facultatea catolică a Universității bucovinene¹⁵. În 1876 a tipărit un

¹⁰ Valerian Șesan, „Modificarea Legii și Statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române”, în *Candela*, an. XLVI, 1935, p. 151.

¹¹ Poziția lor a fost exprimată în lucrarea *Zur Lösung der Serbischen Kirchenfrage, von einem gew. Congressmitgliede*, Budapesta, 1873.

¹² Emilian Radici, *Die orthodox-orientalischen Partikularkirchen in den Ländern der ungarischen Krone*, Budapesta, 1886, p. 96-97 și Idem, *Ein Kampf um's Recht*, Praga, 1879, p. 31, apud Ion Matei, *Contribuțiuni...*, p. 274-275.

¹³ Radoslav Radici, *Die Verfassung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Oesterreich-Ungarn*, vol. I, Vârșei, 1877, p. 90, nota 4 (traducerea lui Matei, *Contribuțiuni...*, p. 277).

¹⁴ *Organisches Statut der griechisch/orientalisch-romanischen Kirche in Ungarn und Siebenbürgen*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf das Vatikanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz”, Hg. Fr. Vering., XXV, Mainz 1871, p. 235-276.

¹⁵ http://www.bautz.de/bbkl/v/vering_f_h.shtml.

voluminos manual de Drept canonic¹⁶, în care a afirmat că principiile Statutului Organic au fost preluate de la sașii ardeleni protestanți¹⁷. Ulterior, și canonistul greco-catolic Alexandru Grama a susținut aceeași origine săsească-protestantă a Statutului¹⁸.

Așadar, în 1876 Vering a emis teza originii protestante a Statutului Organic. Ea a fost preluată în 1877 de sârbul ortodox Radici, apoi în 1880 de istoricul unit Barițiu (care i-a sărit în ajutorul lui Miron Romanul în polemica acestuia cu Nicolae Popea), iar ulterior de greco-catolicul Grama și de ortodoxul bucovinean Valerian Șesan. Sașii, considerați adevărații părinți spirituali ai Statutului Organic, s-au ținut deoparte în această polemică.

Însă în anul 1956, fostul episcop evanghelic din Transilvania, Friedrich Müller, a publicat la Stuttgart o lucrare cuprinzând mai multe studii, printre care și *Das Luthertum als Auslöschungskern der volksskirchlichen Entwicklung und deren geschichtliche Auswirkung in Südosteuropa*, (Luteranismul ca nucleu de declanșare a dezvoltării popular-bisericești și urmările sale istorice în sud-estul Europei)¹⁹. Müller a considerat că putea fundamenta colaborarea dintre Șaguna și Ranicher, în special cu privire la punerea de acord cu legislația de stat, pe baza corespondenței între ei. Într-una dintre scrisori, nedată dar considerată a fi fost redactată în 1863-64, Șaguna îi scria lui Rannicher că îi trimitea proiectul „referitor la organizarea Bisericii noastre spre inspectare și spre examinare a conținutului lui și transcrierii lui în limba germană”. Părerea lui Müller a fost urmată de istoricii și juriștii Bisericii Evanghelice C.A. din România Hermann Pitters²⁰ și Gerhard Schullerus. Totuși, ultimul biograf al mitropolitului Andrei baron de Șaguna este tot un sas originar din Transilvania, Johann Schneider (în teza lui de doctorat²¹). Acesta a pus la îndoială originea protestantă a Statutului Organic, datorită deosebirilor fundamentale între acesta și Constituția Bisericii Evanghelice din Transilvania, din anul 1861²².

¹⁶ Fr. Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz*, 1876, 1881, 1893, Freiburg im Breisgau, 1031 p.

¹⁷ *Ibidem*, p. 372. Vering atrage atenția și asupra polemicii dintre Șaguna și Hacman (nota 82).

¹⁸ Al. Grama, *Cestiuni din dreptul și istoria Bisericii românești unite. Studii apologetice din incidentul inactivelor „Gazetei Transilvaniei” și a d-lui Nicolau Densușianu asupra Mitropolitului Vancea și a Bisericii Unite*, Partea I, Blaj, 1893, p. 154-155.

¹⁹ Friedrich Müller, *Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis, zwei Aufsätze*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1956, p. 11-51.

²⁰ H. Pitters, „Despre relațiile Mitropolitului Andrei Șaguna cu Biserica Evanghelică C.A. din Transilvania”, în *Slujiuri al Bisericii și al Neamului. Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Cluj, 2002, p. 574.

²¹ Johann Schneider, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 2005.

²² *Ibidem*, p. 196-199.

2. Pretinsul model protestant pentru Statutul Organic

În manualul său de Drept canonic, în care l-a acuzat pe Șaguna de protestantizarea Bisericii ardeleni, Fr. Vering a atras atenția asupra faptului că existau trei tipuri de constituții bisericești protestante: consistorială (în spațiul german și central-european), presbiterial-sinodală (în spațiul elvețian-francezo-olandez) și mixtă. Din păcate, nu ne-a lămurit după care tip de constituție s-a orientat Șaguna.

Constituția protestantă consistorială

Aceasta este cel mai vechi tip de constituție bisericească protestantă, apărând chiar patria protestantismului, Imperiul Romano-German, care a cunoscut încă din secolul XII până în 1648 un proces de „teritorializare a puterii statale”, adică de trecere, în anumite teritorii, a competențelor suverane ale împăratului, pe seama stăpânilor feudali ale respectivelor teritorii (arhiduci, duci, principii)²³. Reforma religioasă a constituit un prilej al principiilor de a-și consolida statutul de cvasi-suveranitate. Pacea religioasă de la Augsburg, din 1555 a acordat principiilor teritoriale dreptul de a alege între catolicism și protestantism și de a decide confesiunea religioasă a supușilor lor, după principiul *cuius regio, eius religio*.

De fapt, Reforma protestantă s-a putut răspândi atât de ușor tocmai datorită acestei teritorializări a puterii statale în Germania. Luther a fost nevoit să atragă de partea sa cât mai mulți principii teritoriali germani. A fost o legătură avantajoasă pentru ambele părți. Luther a apelat la principii, considerând că autoritatea lor seculară putea impune ordinea și stăvili anarhia din lume. În anul 1520, în lucrarea sa adresată „nobilimii creștine de națiune germană”, îi chema să participe la Reformă, motivul fiind eșecul în acest sens al autorităților bisericești. Totuși, în acel an, Luther nu intenționa crearea unei Biserici noi. Apelul la principii nu a fost altceva decât o punere în aplicare a unor idei reformatoare mai vechi, din secolele precedente când, în contextul decăderii papalității, se făcuseră numeroase apeluri la conducătorii politici de a prelua frâiele restabilirii ordinii în sânul Bisericii Catolice. Astfel, Luther nici nu putea să aibă intenția de a acorda principiilor un rol covârșitor în conducerea Bisericii, ci doar de a o sprijini cu autoritatea lor politică. El considera că Reforma trebuia să se dezvolte în mod organic, în comunități, iar în cazul în care episcopii refuzau să hirotonească persoane credincioase, hirotonia să o facă chiar

²³ Amănunte despre relațiile dintre principii imperiului și împărat, la Ulrich Eisenhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*, ed. III, München, 1999, p. 123-139. Conform juristului Samuel baron de Pufendorf (1632-94), Imperiul Romano-German constituia un corp statal iregular, un *monstrum* care suferă de boala că împăratul dorește să stăpânească stăpânirea monarhică, iar principii doresc să dobândească independența deplină. Chiar și împărații înșiși, care „guverneau de nevoie mai mult în calitate de stăpâni ai teritoriilor habsburgice, decât de împărați”, și-au consolidat stăpânirea în statele lor teritoriale (Manfred Firmkes, „Deutschland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts”, în *Deutsche Geschichte*, Hrsg. Heinrich Pleticha, 1993, vol. VI, p. 267).

comunitatea însăși, prin punerea mâinilor²⁴. Mai târziu însă, a început să-i considere pe principi ca „episcopi de nevoie”²⁵.

Însă nu Luther, ci Philip Melanchthon a fost cel care a pus bazele doctrinare ale stăpânirii bisericești de către stăpânii statelor teritoriale germane²⁶. I-a însărcinat pe stăpânii statelor teritoriale germane cu *custodia primae tabulae*, adică cu paza respectării primei table a Decalogului²⁷. Iar „spiritul timpului a dus la dezvoltarea puterii princiare nestăvilite”²⁸, adică a regimului stăpânirii de către principii teritoriali a Bisericilor protestante teritoriale. Astfel, în 1527-28, la îndemnul lui Luther, principele elector al Saxoniei, Johann cel Ferm (1525-32) a ordonat efectuarea unei vizitații bisericești. *Instrucțiunea către vizitatori* a fost promulgată de principe. Vizitatorii trebuiau să urmărească și viața morală a preoților și credincioșilor. S-a decis să se acorde unor pastori „superintendența”, adică dreptul de supraveghere asupra celorlalți pastori. Astfel au apărut primele *superintendent-uri*, organe intermediare de supraveghere a clericilor din parohii. Drept urmare, intenția principelui elector al Saxoniei a fost practic preluarea conducerii și a controlului de către Curte a întregii vieți bisericești din statul teritorial respectiv. Și tocmai „această instrucțiune a stabilit regimul stăpânirii principilor asupra Bisericii (*das landesherrliche Kirchenregiment*)”²⁹ și înființarea primei *evangelische Landeskirche* (Biserică teritorială germană).

Destul de repede s-a dovedit că superintendenta nu a putut prelua locul vechii dieceze catolice. Dieta saxonă din 1538 a cerut principelui înființarea a patru Consistorii. Principele a cerut teologilor și juriștilor de la Wittenberg să-și exprime părerea. Răspunsul a fost unul pozitiv, iar în 1539 a fost înființat în mod provizoriu un Consistoriu la Wittenberg. În 1542 a fost redactată o constituție consistorială provizorie, apoi în 1580 cea definitivă. Au fost instituite, în Saxonia, un Consistoriu Suprem la Dresda și două Consistorii cercuale³⁰. Consistoriul a fost

„o instituție a stăpânului teritorial. Acesta le convoca, acesta îi desemna pe membri și el avea ultima decizie. Consistoriile au fost constituite din consilieri juridici ai principelui și din teologi. Cei din urmă

²⁴ Erwin Iserloh, „Die deutsche Fürstenreformation”, în *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herausgegeben von Hubert Jedin, Directmedia, Berlin, 2000, Digitale Bibliothek, Band 35, p. 7377-7378 în versiunea electronică sau vol. IV, p. 229-230, în versiune tipărită.

²⁵ *Ibidem*, p. 233, nota 18 (unde sunt citate mai multe scrisori ale lui Luther în acest sens).

²⁶ Melanchthon a preluat și dezvoltat, începând cu anul 1535, doctrina reformist-catolică mai veche despre cele trei stări bisericești: *status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus*. Primele două aveau menirea de a conduce, cea de-a treia de a sluji lui Dumnezeu prin meseriile existente. Însă *status politicus* avea îndatorirea de a supraveghea ca supușilor să li se propovăduiască Evanghelia în mod curat și să li se ofere ceremonii drepte, apoi de a-i pedepsi pe cei care se opuneau Scripturii Köhler, p. 55 și 58.

²⁷ Karl Köhler, *Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts*, Berlin, 1895, p. 102. Iserloh, *op. cit.*, p. 232-233.

²⁸ Karl Köhler, *op. cit.*, p. 102.

²⁹ Iserloh, *op. cit.*, p. 240.

³⁰ Karl Köhler, *op. cit.*, p. 111-112.

au fost convocați de la caz la caz, uneori doar ca auxiliari. De-a lungul vremii, Consistoriul a devenit competent pentru disciplina bisericească și pentru excomunicarea din Biserică, pentru întreaga administrație a Bisericii teritoriale.”³¹

Modelul saxon al Consistoriilor (ca organe ale principilor de conducere a Bisericilor din statul teritorial) s-a răspândit pe tot teritoriul Germaniei protestante³², după ce, în 1555, imperiul a fost împărțit definitiv în teritorii catolice și teritorii protestante. În acestea din urmă au apărut *Landeskirchen*. Termenul este dificil de tradus, fiind specific dreptului de stat și religios german. Aceste *Landeskirchen* constituiau Biserici ale câte unui stat teritorial german, fiind acolo confesiune oficială, însă sub stăpânirea principilor teritoriali:

„După Pacea religioasă de la Augsburg, din 1555, s-a încetățenit ideea că pe teritoriile stărilor protestante, puterea jurisdicțională suspendată a episcopilor a fost translatată pe seama principilor, iar drepturile bisericești ale principilor au fost descrise cu mare plăcere ca *ius episcopale*.”³³

După cum menționa și canonistul protestant Hinschius (1835-1898),

„Biserica a fost considerată ca o instituție morală și polițienească, iar Consistoriile ca organe de Stat și clericii ca funcționari de stat pentru probleme de cult.”³⁴

Reforma constituțiilor consistoriale din Bisericile protestante în a doua jumătate a secolului XIX

Stăpânirea discreționară exercitată de principi asupra Bisericilor protestante germane a dăinuit până la mijlocul secolului XIX, când constituțiile consistoriale ale Bisericilor teritoriale germane au fost modernizate. Ca urmare a răspândirii ideilor constituționale din viața politică, au fost introduse aproape în toate Bisericile protestante din Germania *Sinoade*, pentru a limita autoritatea principilor. Totuși, suveranii protestanți ai statelor teritoriale germane au rămas conducătorii Bisericilor teritoriale³⁵. Abia după 1918, când monarhia a fost înlăturată în toată Germania, iar

³¹ Iserloh, *op. cit.*, p. 242-243.

³² Ba chiar și în Danemarca și Norvegia.

³³ K. Köhler, *op. cit.*, p. 102-103. Această poziție a fost susținută în anul 1874 în Parlamentul Regatului Württemberg, în timpul discuțiilor privind constituția acestui stat. Cancelarul Rümelin s-a exprimat textual că „Regele este episcopul Țării, deoarece este căpetenia Statului” (*Ibidem*, p. 104).

³⁴ Vering, *op. cit.*, p. 664. Ulterior, deși principii ar fi trebuit să consulte în Consistorii părerile clericilor și juriștilor învățați, s-a ajuns ca aceste consistorii să fie folosite tocmai pentru a se contracara opinia și opoziția pastorilor, cum s-a întâmplat, de exemplu, în Marburg, când *Landgraf*-ul Moritz din Hessen a înființat Consistoriul tocmai pentru a impune unele reforme religioase împotriva opoziției clericilor (și poporului) din teritoriul respectiv (K. Köhler, p. 113).

³⁵ „Marele duce, dacă e de confesiune evanghelică, deține stăpânirea bisericească” (Constituția din Oldenburg) sau că „Stăpânul țării de confesiune evanghelică (*der evangelische Landesherr* –

cele 22 de regate, arhiducate și ducate din fostul imperiu au devenit republici, au reușit Bisericele protestante germane să iasă de sub tutela suveranilor prin introducerea sinodalității depline și desăvârșirea reformei constituționale începută la mijlocul secolului XIX.

Reforma constituțiilor consistoriale protestante a constat de fapt în introducerea unor elemente din celălalt tip de constituție protestantă, cel presbiterial-sinodală, existentă și în Germania, în teritoriile de graniță cu Olanda. Practic a apărut o constituție bisericească mixtă³⁶, cu un amestec de elemente consistoriale și presbiterial-sinodale. Inițial a fost o necesitate practică, după restructurarea teritorială a Germaniei din și după timpul lui Napoleon. Astfel, Renania întreagă a intrat în 1815, în interiorul Regatului Prusiei. La 5 martie 1835 a fost introdusă prima constituție mixtă bisericească, pentru provinciile de vest ale noii Prusii Mari (Renania și Westfalia).

După revoluția pașoptistă, tendința de a moderniza constituțiile consistoriale ale Bisericilor protestante germane s-a generalizat tot mai mult. Rând pe rând, Bisericele evanghelice au adoptat noi constituții, după modelul celei din Renania-Westfalia. Din cele 26 mari *Landeskirchen* din Germania, doar foarte puține nu au adoptat până la sfârșitul secolului XIX elementele constituțiilor presbiterial-sinodale.

Totuși, au existat numeroase diferențe de detaliu. Astfel, constituția renano-westfalică a prevăzut două organe de conducere parohială – *Reprezentanța parohială* (aleasă de toți credincioșii din comunitate) și *Presbiterium-ul* (ales doar de membrii *Reprezentanței*). Modelul s-a impus aproape peste tot, doar că în Prusia de est, în Honnover și în Anhalt ambele organe au fost alese de credincioși. La fel ca și în Renania-Westfalia, s-a prevăzut în multe dintre celelalte constituții bisericești germane dreptul *Presbiterium*-urilor de a retrage credincioșilor cu viață imorală dreptul de vot activ și pasiv pentru *Reprezentanța parohială*; apoi au fost stipulate prevederi clare cu privire la îndatoririle diferiților membri din Presbiterii (bătrâni, diaconi, epitropi).

De asemenea, au existat diferențe și în privința organizării bisericești de la nivelul superior parohiilor. Cu excepția Bisericii din Baden, nu a existat nicăieri vot universal al tuturor credincioșilor pentru sinoade (cu circumscripții electorale). Ideea era că în Sinoade sau Adunările bisericești nu erau reprezentați credincioșii, ci parohiile, indiferent de numărul de suflete. Aproape în toate Sinoadele a existat o paritate între clerici și credincioși; proporția de 2/3 laici a fost prevăzută în foarte puține Biserici (anume din Prusia Răsăriteană, Kassel, Wiesbaden, Schleswig-Holstein). Însă în alte Biserici, numărul clericilor l-a întrecut pe cel al laicilor (ca de

Grossherzog) exercită stăpânirea bisericească" (constituțiile din Baden și din Hessen). Constituția din Saxonia-Altenburg prevedea că „În fruntea Bisericii teritoriale (*Landeskirche*) se află regentul evanghelic-protestant. În cazul în care regentul își schimbă confesiunea, atunci drepturile de stăpânire bisericească trec la un minister evanghelic-protestant, alcătuit din mai mult de doi membri”.

³⁶ A fost considerată de Vering drept al treilea tip de constituție protestantă (Vering, *op. cit.*, p. 665).

exemplu în Renania-Westfalia). Principiul separării puterilor nu a existat nicăieri. Peste tot, Sinoadele aveau câte un organ permanent (*Comitetul diecezan, Directorium, Comite al decanatului, Moderamen*) care avea grijă de problemele curente ale administrației bisericești între sesiunile sinodale (de trei sau șase ani) și care, atunci când aveau loc întrunirile sinodale, făcea parte integrantă din Sinoade.

Chiar din această prezentare foarte succintă a reformelor statutelor de organizare a Bisericilor protestante din Germania, se poate constata că reformele au vizat atât o democratizare a Bisericii (prin dezvoltarea presbiteratelor, astfel ca poporul credincios din parohii să obțină un anumit rol în administrația Bisericii locale), cât și o eliberare de sub autoritatea regimului consistorial-princiar (astfel ca, pe lângă vechile Consistorii, ca organisme de conducere princiară a Bisericii, să fie înființate Sinoade). Totuși, s-a evitat preluarea modelului politic constituțional în organizarea bisericească, model respins atât de juriștii bisericești, cât și de autoritățile politice. Cel mai elocvent exemplu în acest sens este dat de însuși regele Prusiei, Friedrich Wilhelm IV:

„Doresc crearea unei constituții sinodale, dar Sinoadele nu au voie să devină reprezentanțele Bisericii în fața organelor de conducere bisericești (după modelul Parlamentelor constituționale), ci ele însele să fie organele de conducere.”³⁷

Reformarea constituției Bisericii Evanghelice săsești după 1848

Reforma constituțiilor consistoriale din Bisericile Evanghelice din Germania a fost impusă, de Curtea de la Viena, și asupra Bisericii Evanghelice săsești din Ardeal.

Mai întâi de toate trebuie semnalat faptul că Reforma protestantă a sașilor ardeleni a fost inițiată, în anii 1542-50, de autoritățile politice de pe Pământul crăiesc. Datorită acestui fapt, a existat o conducere dublă a Bisericii săsești – din partea autorităților politice și a celor clericale (anume *Universitatea Națiunii Săsești* și Sinodul). Între aceste două foruri de conducere a existat o rivalitate continuă. Drept urmare, pentru a i se pune capăt, mai ales în condiția prozelitismului Contrareformei catolice din secolul XVIII, în 1753 a fost înființat și în Biserica săsească un Consistoriu, alcătuit din reprezentanți politici și clerici. Apoi, în 1780-1781 a fost elaborat un statut, potrivit căruia au existat două tipuri de Consistorii: cel general-superior (numit *Consistorium Evangelicorum Publicum*) și cel districtual (*Consistorium Domesticum* sau *Privatum*), acesta din urmă pentru fiecare din cele 11 scaune și 2 districte săsești în parte. Între oficialii politici și clerici trebuia să existe paritate. Deși s-a folosit termenul de Consistoriu, totuși acesta a fost diferit de cele existente în Bisericile protestante germane, nefiind o instituție a stăpânirii princiare

³⁷ K. Köhler, *op. cit.*, p. 146. Textul a fost preluat dintr-o ordonanță regală din 30 decembrie 1850.

asupra Bisericii. Ce-i drept, factorul politic local (din scaun/district și din *Universitate*) a exercitat o mare influență asupra Bisericii.

Iosif II a introdus însă dreptul bisericesc de stat asupra Bisericii Evanghelice săsești. În septembrie 1782 a decis ca cercul de competență a Consistoriilor să fie considerat ca parte a administrației de stat. Astfel, împăratul, în calitate sa de principe al Transilvaniei, trebuia să dețină, potrivit cu constituțiile protestanților, și funcția de conducător al Bisericilor protestante și de *summus patronus* al acestora³⁸. Practic, a fost introdus sistemul german al stăpânirii de către principe a Bisericii evanghelice (*landesherrliche Kirchenregiment*). Împăratul de la Viena și-a arogat, la fel ca și principii germani, funcția de *summus episcopus* al Bisericilor Protestante din Ardeal, funcție necunoscută până la acea dată la sașii evanghelici.

Un al doilea pas în această direcție l-a constituit emiterea, la 20 februarie 1807, a așa-numitei *Die allerhöchst begnehmigte Vorschrift für die Konsistorien der Augsburgischen Konfessions-verwandten in Siebenbürgen* („Instrucțiunea preainaltă aprobată pentru Consistoriile credincioșilor de confesiune augustană din Transilvania”) ³⁹. Noul statut a prevăzut în mod expres faptul că monarhul constituia *supremum arbitrum* al Bisericii Evanghelice săsești. În celelalte privințe, cuprindea, în esență, vechile prevederi, însă mult mai amănunțit formulate. În Consistoriul Suprem trebuia să existe o paritate între laici (consilierii și secretarii evanghelici de la dicasteriile statului, apoi membrii *Universității Națiunii Săsești*) și clerici (superintendentul, decanul general, decani de capituli). Din Consistoriile domestice făceau parte reprezentanții puterii locale și ai pastoriei din decanat. În Consistoriile locale făceau parte parohul și membrii evanghelici ai Sfatului bătrânilor – *Altschaft* (în sate), respectiv membrii evanghelici ai Magistratelor (în orașe). Statutul s-a aflat în vigoare până la revoluția pașoptistă.

După revoluție, Consistoriul a redactat la 28 mai 1851 un nou proiect de constituție bisericească⁴⁰. Acesta a adus modificări însemnate vechiului statut, fiind rezultatul încercării de democratizare a instituțiilor bisericești și de ieșire de sub tutela Statului. A propus înființarea, la toate cele trei nivele ale structurii bisericești (parohie, protopopiat și episcopie) a unor Consilii. Nu au fost însă introduse principiile vieții constituționale – separarea puterilor și votul direct și universal⁴¹.

³⁸ Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche*, II, p. 218-219.

³⁹ Instrucțiunea pentru consistorii, din anul 1807, este publicată în *Handbuch für die evangelische Landeskirche Augsburgischer Bekenntnisses im Großfürstenthum Siebenbürgen. Eine Sammlung von Gesetzen und Aktenstücken, herausgegeben vom Oberkonsistorium der evangelischen Landeskirche A.Bek. in Siebenbürgen*, ed. II, Selbstverlag der ev. Landeskirche, Sibiu 1859, p. 62-75.

⁴⁰ *Handbuch für die evangelische Landeskirche...*, p. 3-26.

⁴¹ Consiliile parohiale urmau să cuprindă 6-12 membri, ocupându-se de supravegherea serviciului divin, supravegherea moralității poporului, sprijinirea educației, moralității și evlaviei parohienilor, disciplinarea celor reticenți (prin mijloace bisericești), angajarea învățătorului de la școala confesională, examinarea elevilor odată sau de două ori pe an, administrația averii parohiale, raportarea la nivelul superior asupra stării materiale și morale a parohiei, încasarea anumitor dări bisericești parohiale. Consiliile protopopești urmau să fie formate din 12 deputați aleși pe perioade de trei ani,

Proiectul nici nu a fost discutat de autoritățile vieneze. La 27 februarie 1855, a emis o ordonanță ministerială cu o Instrucțiune provizorie pentru Biserica Evanghelică săsească din Transilvania⁴². Aceasta a fost, de fapt, un amestec între proiectul Consistoriului din 1851 și vechiul statut din 1807. Drept urmare, au fost prevăzute: a) atât capitlurile (din vechea organizare), cât și nouă protopopiate (din proiectul consistorial); b) atât Sinodul, cât și Consiliul general bisericesc. Pe de altă parte, spre deosebire de proiectul consistorial din 1851, Instrucțiunea provizorie a prevăzut înființarea la cele trei nivele de organizare bisericească a *Presbiteratelor*, în parohii, și a *Consistoriilor*, în protopopiate și la centru, precum și a *Adunărilor reprezentative*. De fapt, au fost introduse în Biserica Evanghelică elemente ale constituțiilor sinodal-presbiterale⁴³.

Această Instrucțiune provizorie nu a fost pusă însă în aplicare, decât după emiterea, la 14 iulie 1855, a unei ordonanțe, prin care s-a stabilit ca din 1 octombrie *Consistoriile* locale să-și înceteze activitatea și să fie înlocuite cu *Presbiteratele* și *Reprezentanțele parohiale*, iar de la 1 noiembrie să-și înceteze activitatea și *Consistoriile domestice*, pentru a fi înlocuite cu *Consistoriile protopopești* și *Adunările protopopești*⁴⁴.

Numeroși au fost însă cei care au deplâns modificarea constituției Bisericii Evanghelice și impunerea unei constituții octroiate. Însă juristul sas J. Rannicher a

dintre care șase laici și șase clerici, aleși prin vot indirect (fiecare parohie trebuia reprezentată în colegiul de alegere a membrilor Consiliului de către 5-11 persoane de încredere). Consiliile protopopești trebuiau să se întrunească trimestrial, cercul de competențe fiind: executarea hotărârilor luate de el, precum și a ordonanțelor venite de la autoritatea superioară sau de la Curte; supravegherea consilierilor parohiali, supravegherea vieții bisericești, morale și școlare din parohiile protopopiatului, propunerea a unor candidați la funcțiile de pastori în parohii, alegerea membrilor din Consiliul bisericesc. Acesta trebuia să fie alcătuit din 36 de membri, jumătate clerici și jumătate laici.

⁴² *Handbuch für die evangelische Landeskirche...*, p. 27-54.

⁴³ **Presbiteriile parohiale** (alcătuite din 9-29 de membri) trebuiau alese, pe perioade de patru ani, de către toți credincioșii din parohie. Agendele Presbiteratelor au fost aceleași cu cele ale vechiilor Consistorii parohiale, la care se adăuga și alegerea reprezentantului laic în *Adunarea protopopească*. Pe lângă *Presbiterate*, în parohii mai trebuiau să fie înființate *Reprezentanțe parohiale*, alcătuite din 36-120 de persoane (în parohiile cu până la 300 de suflete, toți membrii majori alcătuiau Adunarea parohială). Alegerea se făcea pe o perioadă de șase ani, dar din trei în trei ani erau organizate alegeri pentru jumătate din membri. Aceste Reprezentanțe trebuiau să se întrunească întotdeauna împreună cu *Presbiteratele*, competențele lor fiind: alegerea personalului ajutător al pastorului; alegerea învățătorului școlii confesionale; administrarea averii parohiale (actele de vânzare putând fi realizate doar cu aprobarea superintendentului); stabilirea salariilor personalului de cult. La nivelul imediat superior exista câte o *Adunare protopopească* și un *Consistoriu protopopesc*. Adunările erau alcătuite din toți pastorii, precum și din tot atâția reprezentanți ai parohiilor (aleși de *Presbiterate*). Ele se întruneau de două ori pe an. *Adunarea bisericească* trebuia să fie alcătuită din 36 de persoane, jumătate clerici și jumătate laici: superintendentul, cei nouă protopopi (din oficiu) apoi din protopopiatul Reghin un laic, din protopopiatul Sebeș un cleric și trei laici, iar din celelalte șapte protopopiate câte un cleric și doi laici. Agendele Adunării erau cele ale vechiului Consistoriu Suprem. Episcopul dobânda dreptul de veto, membrii Adunării având însă posibilitatea de a ataca acest veto prin recurs la Curtea imperială. Protocoalele ședințelor trebuiau mai întâi aprobate de Curte și doar după aceea publicate, pentru a intra în vigoare.

⁴⁴ *Handbuch für die evangelische Landeskirche...*, p. 54-62.

luat apărarea Instrucțiunii provizorii emisă de Curte, fapt pentru care a și tipărit o broșură despre *Noua Constituție a Bisericii Evanghelice din Transilvania*⁴⁵, dorind să demonstreze că aceasta nu aducea modificări esențiale față de vechea constituție consistorială a Bisericii săsești, întrucât ea fusese diferită de constituțiile consistoriale din Bisericile evanghelice germane, fiind mai apropiată de constituțiile presbiterial-sinodale! Afirmția lui Rannicher a fost (doar) parțial adevărată. Într-adevăr, Consistoriul săsesc nu a fost un organ prin care principele exercita autoritatea asupra Bisericii, deoarece, conform constituției transilvane, principele a fost doar teoretic domn al Pământului crăiesc. Totuși, Biserica evanghelică săsească a fost foarte strâns legată de autoritatea politică de pe pământul săsesc, mai ales dacă ținem seama că și Reforma a fost introdusă tot de către oficialitățile politice săsești.

În orice caz, în pofida propagandei pentru noua constituție, realizată de Rannicher, aceasta nu a fost acceptată cu bucurie. De aceea, nici nu au fost extinse principiile noii constituții și la nivelul superintendenturii. Exista teama că această extindere putea fi privită ca o octroiere a Curții, ca o încălcare a autonomiei bisericești, fiind astfel respinsă cu totul. Cu alte cuvinte, lupta împotriva acestei noi constituții însemna totodată lupta pentru apărarea autonomiei bisericești.

În cele din urmă, în vara anului 1860, a fost convocată o consfătuire de juriști la Sibiu, pe tema noii constituții. Comisia a discutat Instrucțiunea imperială din 1855 și i-a adus unele modificări, în special în privința părții a treia (a organelor de la nivelul superintendenturii); totodată au fost întărite elementele de constituție presbiteriană, luându-se ca model Constituția Bisericii Evanghelice din Renania-Westfalia. Comisia a cerut Curții să sancționeze varianta propusă, astfel ca să poată fi întrunită o Adunare bisericească generală, care, la rândul ei, să voteze o constituție care nu mai putea fi considerată octroiată.

La 23 octombrie 1860, Curtea a acceptat, cu mici modificări, proiectul realizat de Comisia de juriști⁴⁶. Drept urmare, la 12 aprilie 1861 s-a putut constitui la Sibiu Adunarea bisericească. Însă, în același timp a avut loc și întrunirea Sinodului, adică a reprezentanților pastorilor sași. Această instituție nici măcar nu mai era menționată în proiectul constituțional, fapt care a nemulțumit o parte dintre clerici, care au cerut ca și Sinodul să fie invitat să participe la discuțiile privitoare la noul statut. Adunarea bisericească a respins pretențiile sinodalilor, rugând Sinodul să nu împiedice redactarea constituției bisericești. În cele din urmă, instrucțiunea a fost acceptată aproape în unanimitate, noul statut bisericesc săsesc (pe baza sistemului presbiterial-sinodal) intrând în vigoare la 1 iulie 1861⁴⁷.

⁴⁵ J. Rannicher, *Die neue Verfassung der evangelischen Landeskirche Augsburgischer Bekenntnisses in Siebenbürgen auf Grundlage amtlicher Quellen dargestellt*, ed. II, Sibiu, 1857, 79 p.

⁴⁶ *Bericht über die Verhandlungen der 1. Landeskirchenversammlung A.B. in Siebenbürgen vom 12. bis 22. April 1861*, Sibiu, 1861.

⁴⁷ *Verfassung der evangelischen Landeskirche Augsburgischer Bekenntnisses in Siebenbürgen. Herausgegeben vom Landeskonsistorium*, Sibiu, 1870, 70 p.

În fiecare parohie s-a prevăzut existența unui *Presbiterium* și a unei *Reprezentanțe parohiale*. Cei 9-29 de membri ai *Presbiteriului* erau aleși (cu excepția parohului) pentru o perioadă de patru ani, la fiecare doi ani erau aleși jumătate din membri. Scopul acestei instituții a fost vitalizarea vieții bisericești în parohie; ea cuprindea patru tipuri de funcționari bisericești: **a)** curatorul parohiei (al doilea în rang din comunitate, ales dintre laici); **b)** presbiterii, adică *bătrânii* – aveau în sarcină grija pentru serviciul divin și supravegherea comportamentului moral al credincioșilor (trebuind să-i indice parohului pe cei care nu aveau o viață creștină), a vecinătăților și fraternităților; **c)** epitropii, care administrau treburile economice; **d)** diaconii, care se ocupau cu filantropia, făcând vizite la casele orfanilor, văduvelor și ale celor săraci, organizând colecte și administrând fondurile pentru cei în nevoi. În Constituția votată în anul 1861, s-a acordat *Presbiterium*-ului și competențe juridice (fiind primul scaun de judecată, în care puteau fi luate măsuri disciplinare bisericești). Ulterior, în 1870, competențele juridice au fost înlăturate, dar au fost păstrate sarcinile de supraveghere a vieții religios-morale. Totodată, *Presbiterium*-ul alegea delegatul laic al parohiei în Adunarea bisericească, precum și Reprezentanța parohială.

Aceasta din urmă, alcătuită din 36-140 de membri, aleși pe o perioadă de șase ani, se putea întruni în ședințe doar împreună cu *Presbiterium*-ul (toate ședințele fiind confidențiale; protocoalele trebuiau înaintate la Consistoriile protopopești). Principalele sarcini ale Reprezentanțelor au fost: alegerea parohului (în localitățile de până la 2000 de suflete, toți credincioșii erau îndreptățiți să-și aleagă parohul), verificarea bugetului parohiei, acceptul pentru construcții.

În cele zece protopopiate existau *Consistoriile* și *Adunările protopopești*. Acestea din urmă au fost alcătuite din: decan (protopopul), curatorul protopopesec, toți parohii, câte un reprezentant laic din fiecare parohie, precum și din membrii Consistoriului. Agendele ei au fost: alegerea decanului, a curatorului, a membrilor Consistoriului, a reprezentanților în Adunarea bisericească; supravegherea ordinii religioase, supravegherea școlilor și a stării materiale, înaintarea de propuneri și plângeri la Consistoriul Suprem. Consistoriul protopopesec cuprindea pe protopop, pe curator, seniorul, doi asesori clerici și trei asesori laici. Acesta constituia oarecum un organism permanent al Adunării protopopești; se mai ocupa de organizarea alegerii parohilor.

La nivelul general bisericesc a existat *Adunarea bisericească* și *Consistoriul superior bisericesc*. Adunarea a fost alcătuită din membrii Consistoriului, din cei zece protopopi sau decani, dintr-un reprezentant laic și un cleric din fiecare protopopiat, din șapte directori gimnaziali și din doi directori seminariali, așadar din 63 de persoane. Ea a fost considerată ca având două meniri: **a)** de a fi organul suprem de conducere bisericească (executiv); **b)** organul suprem legislativ al Bisericii Evanghelice. Ca organ suprem de conducere, Adunarea a avut îndatorirea de a alege asesorii consistoriali (pentru mandate de patru ani), de a decide în privința modului de administrare a fondurilor bisericești, de a administra afacerile școlare, de

a veghea asupra vieții bisericești și morale a credincioșilor. Ca organ legislativ, Adunarea a emis statute și regulamente bisericești, a avut drept de decizie asupra învățăturilor de credință, asupra chestiunilor privind chestiuni de ritual, cult divin, sărbători religioase, cântări bisericești.

Consistoriul Suprem Bisericesc a fost alcătuit din 14 membri, clerici și laici în proporție paritară. Dintre aceștia, doar opt aveau drept de vot, ceilalți șase fiind considerați asesori onorari (îi înlocuiau pe asesorii ordinari, în cazul în care aceștia absentau). Dat fiind faptul că Adunarea bisericească nu se întrunea în fiecare an (între 1861-1918 au existat 26 de întruniri), Consistoriul a reprezentat de fapt organul permanent de conducere al Bisericii Evanghelice.

Acestea sunt pe scurt prevederile Constituției Bisericii Evanghelice săsești. Se pot constata cu ușurință diferențele față de Statutul Organic al Mitropoliei ortodoxe românești:

- Între clerici și laici a existat paritate, proporția de 2/3 nefiind adusă în discuție niciodată;
- Nu a existat principiul constituțional al separării puterilor. Consistoriile (sau *Presbiterium*-ul) nu au fost organe executive, ci organele permanente ale Reprezentanței parohiale și ale Adunărilor, care au avut atât competențe executive, cât și legislative (fapt specificat în mod expres cu privire la Adunarea bisericească). Pe de altă parte, Reprezentanțele parohiale și Adunările bisericești nu au putut să se întrunească separat de *Presbiterium* și de Consistorii (în timp ce în Statutul Organic s-a specificat în mod clar faptul că asesorii consistoriali puteau vota în cadrul Sinoadelor eparhiale doar dacă fuseseră aleși ca deputați de către credincioși);
- Alegerile pentru organele bisericești au fost indirecte. Credincioșii aveau dreptul de a vota doar membrii Reprezentanțelor parohiale. La fel ca și în celelalte constituții presbiterial-sinodale, alegerile bisericești săsești au fost organizate în mod piramidal, fiecare structură organizatorică superioară constituind rezultatul alegerii realizate de structura de la nivelul imediat inferior. Drept urmare, nu au existat circumscripții electorale;
- Nu s-a realizat separarea între aspectele sacramentale și cele administrative. Vechiul Sinod, alcătuit doar din clerici, nici măcar nu a fost pomenit. Laicii din Adunarea bisericească au dobândit influență asupra chestiunilor „strâns bisericești” (serviciu divin, stabilirea zilelor de sărbătoare etc.).

Așadar, deși au fost redactate în același deceniu, Statutul Organic românesc și constituția bisericească săsească au avut la bază principii constituționale diferite. Însă, nu doar că Statutul Organic al Mitropoliei române nu a avut la bază un model săsesc, dar nici chiar acest pretins model nu a fost unul original-săsesc, ci o preluare

și adaptare a constituției din Renania-Westfalia. Apoi, noua constituție bisericească săsească nu a fost nicidecum rezultatul unei evoluții organice în această Biserică. Deși a existat o inițiativă internă (proiectul din mai 1851), ea nu a fost luată în considerare. Impulsurile care au dus la constituția bisericească săsească din 1861 au venit din exterior, de la Curtea de la Viena (chiar dacă cu sprijinul unor juriști sași, precum Rannicher).

Drept urmare, pastorii sași au privit cu neîncredere noul Statut din 1861. Episcopul Binder a refuzat să-și stabilească reședința la Sibiu, rămânând până la moarte la Biertan. În același timp însă, două instituții bisericești vechi, anume Sinodul și capitlurile, deși nu mai erau menționate în noul Statut, totuși nu au fost nici desființate, iar în jurul lor s-a putut cristaliza opoziția față de noua constituție. Înainte de întrunirea celei de-a treia Adunări bisericești, în 1865, s-au strâns și clericii în Sinodul Bisericii Evanghelice. Făcând abstracție de noua constituție bisericească, aflată în vigoare de patru ani, sinodalii au decis reducerea numărului capitlurilor la 12; totodată s-au ocupat și de o serie de probleme aflate, conform noii constituții, în competența Adunării bisericești, anume: menținerea curată a doctrinei evanghelice; disciplinarea frățească a pastorilor; dreptul matrimonial (în special procesele de divorț). Practic, discutarea acestor măsuri de către clericii adunați în Sinod a însemnat nerecunoașterea de către ei a competențelor Adunării bisericești în aceste domenii. Așadar, membrii celei de-a treia Adunări bisericești, condusă de comitele Konrad Schmidt (în calitatea sa de curator al Bisericii, episcopul Binder fiind bolnav), au avut de înfruntat și opoziția unei părți a clericilor. Abia alegerea noului episcop Georg Daniel Teutsch, la 19 septembrie 1867 (și instalarea sa la Sibiu, la 28 septembrie) a adus liniște în Biserica Evanghelică⁴⁸. Iar la cea de-a șasea Adunare bisericească, din 1870, au fost votate mai multe regulamente bisericești, privitoare la chestiunile disciplinare, dreptul matrimonial, școlile confesionale⁴⁹.

3. Congresul Național Bisericesc al Mitropoliei de Carloviț

Modelul consistorial protestant german a fost folosit și de unii suverani catolici, pentru a controla Bisericile necatolice minoritare. A fost cazul protestanților din Transilvania (doar din timpul lui Iosif II), dar și al ortodocșilor din Mitropolia de Carloviț, unde, tot în timpul lui Iosif II, a fost emisă o constituție consistorială.

Evoluția constituțională a sârbilor din monarhia austriacă este destul de sinuoasă. La sfârșitul sec. XVII, Leopold I a emis așa-numitele privilegii ilirice, care pot fi rezumate în modul următor:

⁴⁸ Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche*, II, p. 406-408, 428; Idem, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, III, p. 456-458.

⁴⁹ *Gesetze der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen vom Jahre 1870. Nach den Beschließen der sechsten Landesversammlung. Herausgegeben vom Landesconsistorium*, Sibiu, 1870, 63 p.

- Constituirea, pe teritoriul Regatului Ungariei și al Croației, a unei națiuni confesionale – „comunitatea de rit grecesc” sau „națiunea ilirică”, aflată sub conducerea mitropolitului și a reprezentanților „națiunii”, anume clerici, militari și civili laici, reuniți în Congresul Național Bisericesc (CNB);
- Constituirea unei Biserici Ortodoxe autocefale⁵⁰ pentru sârbii și românii de pe teritoriul țărilor Coroanei Sf. Ștefan, cu excepția Transilvaniei. Din cele 1505 parohii ale Mitropoliei, 935 au fost sârbești, 553 românești și 17 grecești⁵¹;
- Acordarea unor drepturi aproape absolute pe seama mitropolitului de Carloviț. Ulterior, Curtea le-a diminuat: a) a revendicat *autoritatea legislativă*, emițând mai multe regulamente bisericești: *Regulamentele ilirice* din anii 1770 și 1777, abrogate apoi de *Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis* (16 iulie 1779) și *Systema consistoriale* (din 17 iunie 1782). Aceste două regulamente au rămas în vigoare parte până la începutul epocii dualiste, parte până în anul 1918; b) a exercitat *dreptul de supremă inspecțiune*, exprimat prin ordinul ca nici un sinod sau CNB să nu poată fi convocat fără aprobarea Curții, precum și prin trimiterea la lucrările acestora a unui comisar imperial (care, în cazul discutării unor probleme spirituale, urma să părăsească sala)⁵²;
- Libertate religioasă deplină (cu excepția comitatelor croate). Aceasta a fost ulterior restrânsă: a) orice construcție de biserică nouă trebuia aprobată de Curte, pe motivul că împăratul deținea dreptul de patronat asupra Bisericii Ortodoxe; b) dreptul folosirii calendarului iulian a fost restrâns doar pentru localitățile în care locuiau în exclusivitate ortodocși. În celelalte localități, ortodocșii trebuiau să respecte prin repaus zilele de sărbătoare ale catolicilor⁵³.

Așadar, Congresul Național Bisericesc sârbesc a avut menirea principală de a-l alege pe mitropolit. De fapt, în istoria instituției CNB al Mitropoliei de Carloviț pot fi stabilite, până la începutul epocii dualiste, mai multe etape diferite. În prima perioadă a existenței sale (1707-1730), CNB al Mitropoliei ortodoxe de Carloviț a fost doar o adunare (fără o organizare legal stabilită), având singura menire de a-l alege pe mitropolit. În a doua perioadă (1730-69), CNB a început să dezbată și unele chestiuni naționale (legate de privilegiile ilirice). Toate aceste Congrese au avut în

⁵⁰ Johann H Schwicker, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Stuttgart, 1877, p. 74-75; Emilian Radici, *Die Verfassung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Österreich-Ungarn*, Vârșei, 1877 (de acum înainte Radici 1877), p. 94-95.

⁵¹ Martin von Schwartner, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Königliche Universitäts-Schriften, Buda, 1809, I, p. 179.

⁵² Radici 1877, p. 132-133, 146-149, 188-193.

⁵³ Schwicker, *Politische Geschichte...*, p. 58-73.

comun următoarele caracteristici: a) au deținut doar un *vot informativ*, nu decizional (din punct de vedere legislativ); b) au constituit locul în care au fost anunțate „națiunii ilirice” rezoluții imperiale și decizii ale Sinodului episcopesc⁵⁴. Până în anul 1769, numărul participanților la CNB a fost diferit. La început, regula preciza doar că trebuiau să fie reprezentate *Status ecclesiasticus* (clerici) și *Status saecularis*, anume deputați militari, civili și nobili. Desigur că episcopii au fost membri de drept în CNB. În ceea ce privește preoții, în 1726 au fost în număr de 34, iar în 1730 de 53. Tot la cele două congrese au participat 29 militari și 29 civili (1726), respectiv 18 militari și 92 civili (în 1730)⁵⁵.

În a treia perioadă (1769-1864), CNB al Mitropoliei de Carloviț a fost reorganizat de Maria Tereza, în sensul că CNB să fie alcătuit din câte 25 de deputați clerici, militari și laici. Doar în anul 1790, la Marele CNB de la Timișoara, au participat 100 de membri, la cei 75 adăugându-se 25 de nobili. Numărul de 75 de membri a fost menționat în regulamentele ilirice din 1770, 1777 și 1779⁵⁶. În 1778, mitropolitul Vidac a cerut ca episcopii să fie membri de drept ai CNB și să nu fie cuprinși în cei 25 de clerici, prevedere acceptată de Maria Tereza.

4. Johann Baptist Hirscher și mișcarea de reformă catolică din Germania

Dar și Biserica Catolică s-a aflat sub autoritatea regimurilor politice. În special în epoca lui Iosif II s-a format un sistem al „drepturilor suverane ale statului în probleme religioase” – *iura circa sacra*⁵⁷:

- *Ius reformandi* (autoritatea statală avea dreptul de a decide dacă și în ce condiții i se permitea unei Biserici să existe pe teritoriul respectivului stat);
- *Ius advocatae*, adică un drept suveran al statului de a acorda sprijinul pentru Biserică. Acest sprijin a însemnat însă o tutelă și un control deplin asupra Bisericilor, astfel că rezolvarea tuturor problemelor bisericești se afla în grija autorităților de stat și nu a autorităților bisericești;
- *Ius cavendi*, statul având dreptul de a se apăra de eventualele pericole din partea Bisericii. În cadrul acestui drept intrau mai multe drepturi secundare: a) *Ius supremae inspectionis*, potrivit căruia statul putea supraveghea tot ceea ce se întâmpla în Biserică și să înlăture ceea ce nu-i convenea. Putea controla sau opri corespondența episcopilor cu Papa; putea accepta sau interzice întrunirea de sinoade, organizarea de procesiuni, înființarea de mănăstiri, controla modul de predare a religiei în

⁵⁴ Radici 1877, p. 214-225.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 254-259.

⁵⁶ Iată structura CNB din anul 1845: Arhidieceza de Carloviț: 3 clerici, 5 militari, 3 civili; eparhia Bacica: 3-1-4; Timișoara: 3-1-5; Pacraț: 4-6-3; Vârșeț: 3-2-5, Buda: 3-0-2; Karlstadt: 3-10-0; Arad: 3-0-3 (*Ibidem*, p. 261).

⁵⁷ Fr. Vering, *op. cit.*, p. 113-114.

școli, intrarea în ordinele monahale; b) *Ius placeti regi*, potrivit căruia bulele papale trebuiau trimise mai întâi autorităților statele care le puteau modifica sau chiar interzice; c) autoritățile de stat aveau un cuvânt greu de spus în organizarea clericilor în parohii; d) *Appellatio ab abusu*, adică un drept de apel la tribunalele civile împotriva sentințelor tribunalelor bisericești;

- Drept de supremă proprietate a puterii statale asupra averilor bisericești, pentru a putea justifica impozitarea sau chiar secularizarea.

În 1848, acest sistem de drept suveran al Statului asupra Bisericii a fost înlăturat, Statul recunoscând Bisericii libertatea și autoadministrarea. Adunarea națională germană de la Frankfurt a votat, la 11 septembrie 1848, principiul conform căruia „fiecare societate religioasă (Biserică) își ordonează și administrează problemele ei în mod independent”. Acest principiu a fost preluat apoi de Constituțiile statelor germane.

În noile condiții politice, Biserica Catolică a fost pusă în situația de a se descurca singură. Drept urmare, unii teologi catolici, de orientare liberală, au cerut reformarea constituției bisericești, astfel ca Biserica să poată supraviețui și să corespundă spiritului noilor vremuri. Cea mai importantă școală catolică reformistă germană a fost cea de la Tübingen, iar cel mai important reprezentant a fost J. B. Hirscher⁵⁸.

Acesta a fost cunoscut drept unul dintre cei mai importanți teologi catolici germani („înaîntemergător al modernismului catolic”), iar școala teologică reformistă din care făcea parte, drept „primăvara spirituală a vieții teologice renăscute în Germania catolică”⁵⁹. În numeroasele sale opere, din aproape toate disciplinele teologice, Hirscher a propus un program ambițios de reforme religioase, incluzând chiar și introducerea limbii materne în cult, înlăturarea Miselor private, reorganizarea constituțională a Bisericii, pentru a putea trăi în și prin ea însăși, liberă și puternică.

Aceste idei au fost sintetizate în două lucrări principale, apărute în 1849, cea dintâi despre stările sociale ale lumii contemporane⁶⁰ și poziția Bisericii, iar apoi despre stările bisericești în lumea contemporană⁶¹. Ele au provocat o adevărată polemică în lumea catolică; patru ediții ale cărților lui vânzându-se în doar câteva

⁵⁸ Acesta s-a născut la 20 ianuarie 1788 nu departe de Ravensburg, în apropierea lacului Konstanz. A studiat la liceul din Konstanz, apoi la Facultatea de Teologie din Freiburg. În 1810 a ajuns vicar la Röhlingen, iar din 1817 profesor la Facultatea de Teologie din Tübingen, unde a predat 20 de ani Morală și Pastorală. În 1837 a devenit profesor de Morală la Freiburg i. Br. (în 1839-40 a fost decan al Facultății). În 1839 a fost ales membru în Ordinariatul diecezei de Baden. În această calitate, a purtat negocieri serioase cu Guvernul din Regatul Baden pentru eliberarea Bisericii de sub tutela Statului (Erwin Keller, *Johann Baptist Hirscher*, Graz-Wien-Köln, 1969, p. 21-46).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁰ J. B. Hirscher, *Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche*, Tübingen, 1849.

⁶¹ *Idem*, *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tübingen, 1849.

luni. Unii episcopi susținându-l (de pildă ierarhul său), alții însă, precum episcopul Klein din Limburg, interzicând studenților din dieceza lui să mai participe la cursurile lui Hirscher. La 25 octombrie 1849, papalitatea a inclus lucrările lui Hirscher în *Index Librorum Prohibitorum*⁶². În 1850, Hirscher a publicat un răspuns, explicându-și din nou ideile⁶³. Papa Pius IX a reluat relațiile cu el, totuși nu i-a scos lucrările din Index.

Chiar dacă atitudinea ierarhilor împotriva lui l-a decepționat, totuși Hirscher a continuat să rămână în slujba catolicismului german. Până în 1863 a fost profesor la Freiburg. A trecut la cele veșnice la 4 septembrie 1865. Deși unii teologi catolici au prevăzut și și-au dorit ca ideile lui Hirscher să fie uitate după o generație, totuși nu a fost așa. După Conciliul Vatican II, teologia romano-catolică l-a reabilitat, republicându-i întreaga operă (1973, editura Minerva) și integrându-l în așa-numiții *Wegbereiter heutiger Theologie* (pregătitori ai căii actualei teologii)⁶⁴.

Ideea de bază de la care a plecat Hirscher a fost aceea că, din moment ce statul devenise neutru din punct de vedere al ideologiei religioase, nimeni nu mai putea interzice Bisericii să acționeze și să se exprime liber. Timp de 15 secole, Biserica fusese lipsită de libertatea de a-și administra singură problemele, de a se ocupa de pregătirea clericilor și a învățătorilor confesionali, de a organiza sinoade, alcătuite ca în primele secole creștine, din clerici și mireni, care să dezbată și să decidă în comun probleme de interes bisericesc⁶⁵.

În același timp însă, Hirscher a atras atenția că libertatea și descătușarea obținută de Biserică putea fi o sabie cu două tăișuri, mai ales dacă se ținea cont că cei care au impus în legislație libertatea Bisericii erau unii dintre cei mai aprigi dușmani ai ei. De fapt, prevederile constituționale privind libertatea Bisericii au constituit rezultatul colaborării paradoxale a dușmanilor și a celor favorabili Bisericii. Principalele pericole aduse de descătușarea Bisericii au fost considerate de Hirscher a fi următoarele:

- Părăsirea Bisericii de către credincioși, fapt nepermis până atunci prin legile statului;
- Liberalizarea școlii, aceasta nemaifiind obligată să transmită copiilor o educație religioasă.
- Haosul în administrarea averilor bisericești, aflate până atunci în grija autorităților politice.

⁶² <http://www.cvm.qc.ca/gconti/905/BABEL/Index%20Librorum%20Prohibitorum-1948.htm>. *Index-ul* a cuprins două lucrări ale lui Hirscher: cea despre stările bisericești (din 1849), precum și cea despre Misă (în care cerea introducerea limbii materne în cult), din 1823.

⁶³ *Antwort an die Gegner meiner Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tübingen, 1850.

⁶⁴ Este vorba de titlul unei colecții, în care a prezentat și Erwin Keller, în 1969, monografia citată deja despre Hirscher, cu lungi fragmente din opera teologului.

⁶⁵ Hirscher, *Die kirchlichen...*, p. 2-3.

Astfel, „dacă Biserica nu va ști să se apere de urmările principiilor liberale, va plăti scump această libertate”⁶⁶. Hirscher se întreba retoric ce va face Biserica în cazurile în care poporul nu va mai accepta pe preotul trimis de episcop în parohii, sau nu va accepta pedepsirea preotului și mutarea acestuia în altă parohie, refuzând să primească un nou preot în locul celui plecat. De asemenea, se întreba cum avea să reacționeze Biserica în cazurile în care credincioșii nu mai frecventau biserica, iar copiii vor refuza să frecventeze orele de religie. De asemenea, Hirscher se întreba cum va lupta Biserica pentru ca guvernele să cedeze întreaga avere bisericească. Așadar, se întreba în final Hirscher, „oare nu s-a pierdut mai mult decât s-a câștigat?”.

Răspunsul pe care l-a dat a fost unul negativ: „pericolul și lupta poate fi pentru Biserică mai bună decât o sprijinire comodă pe brațul secular”. Acest fapt a fost demonstrat și de întrunirea, la Würzburg, a primei conferințe episcopale germane, care a decis revenirea la principiul sinodalității.

Această sinodalitate trebuia însă introdusă și la nivelul fiecărei eparhii, astfel ca episcopii să dețină un instrument pentru a face față provocărilor societății moderne. Dar, în al doilea rând, episcopii trebuiau să fie conștienți că Biserica este un trup cu mai multe mădulare, fiecare cu funcția sa. Cu alte cuvinte, la convocarea sinoadelor diecezane, să țină cont de faptul că laicii au diferite harisme, diferite talente care pot și trebuie să fie folosite pentru propășirea Bisericii.

„Dacă sinoadele diecezane sunt convocate astfel, încât să se regăsească în ele toate puterile notabile, intelectuale și morale ale eparhiei, iar dacă lucrările sinodului vor fi astfel organizate, încât fiecare putere, fiecare viziune, fiecare strădanie serioasă, fiecare capacitate să fie puse în valoare, atunci își vor împlini scopul.”⁶⁷

În acest caz, deciziile pe care le va lua sinodul nu vor constitui simple decrete scrise pe hârtie, ci voința și convingerea comună a întregii dieceze, iar ceea ce rostește în concluzie episcopul nu mai poate părea ca dorința unui singur individ, ci ca o decizie și voință a comunității întregi reprezentată în sinod.

Următoarea întrebare pe care a pus-o Hirscher a fost dacă sinoadele constituite în acest mod ar putea fi considerate catolice. A răspuns afirmativ, deoarece în istoria Bisericii, încă din primele decenii ale existenței ei, au existat sinoade la care au participat și laici. Însă, mai mult decât atât, Hirscher a considerat că implicarea laicilor corespundea așteptărilor contemporanilor:

„Principiul constituțional și democratic a pătruns adânc în viața popoarelor, iar unde nu există deja republici, monarhiile sunt cel puțin constituționale. Monarhiile veritabile (absolutiste) au devenit o imposibilitate a epocii. Asemănător și în Biserică. O administrație pur

⁶⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 15-16.

monarhică, de exemplu a unei dieceze, contravine cu totul caracterului contemporaneității. Această monarhie în Biserică ar putea fi posibilă și menținută (în contextul vieții constituționale și democratice din Stat) doar dacă toată partea inteligentă a populației ar părăsi Biserica sau s-ar deda totalei dezinteresări religioase.”⁶⁸

Desigur, a continuat Hirscher, episcopii își puteau pune problema dacă era potrivit ca în noua epocă modernă să li se acorde laicilor influența pe care au avut-o în creștinismul primar. Teologul catolic i-a rugat însă pe episcopi să aibă încredere în laici, deoarece spiritul bun va învinge, iar în cel mai rău caz, episcopul va putea suspenda sinodul și să nu recunoască deciziile lui. Dar important era să se acorde încredere laicilor.

„Dacă ar dori episcopul să declare că în el rezidă în mod exclusiv toată puterea legislativă și judecătorească, dorind să respingă din start orice argument diferit de al lui, atunci s-ar părea că ar dori să afirme că voința și inteligența a sute de clerici școliți și aflați în oficii bisericești, apoi că mii de laici care s-au remarcat prin știință, virtute și experiență nu ar fi de aceeași condiție cu el. Și, dacă, potrivit cu viziunea sa autocratică, s-ar exprima că în Adunarea diecezană nu ar trebui să apară decât doar aceia pe care el îi convoacă, nelăsând loc alegerii de reprezentanți, atunci ar aduna în jurul său doar persoane cu aceeași părere cu el, ascultând din nou părerea și dorințele sale proprii, și nu ale diecezei. Unei asemenea adunări i-ar lipsi prospețimea și multilateralitatea, iar publicul ar pierde încrederea în ea. Și dacă ar dori să-i înlăture cu totul pe laici, atunci ar lăsa un sprijin principal al Bisericii (de care nu se poate lipsi în era contemporană) cu totul nefolositor. Ceea ce ar decide doar o adunare alcătuită din clerici, aceea ar putea apărea ca decizia unei simple corporații (clan), în interesul corporației (clanului), fiind lipsită de orice urmărire în popor, ba, dimpotrivă, fiind primită chiar din start, în funcție de împrejurări, cu opoziție și cu defăimări. Pe de altă parte, ceea ce afirmă clericii, aceea o afirmă în virtutea funcției și demnității lor, iar acesta lasă puțină impresie; însă atunci când o chestiune o afirmă un laic, care nu este nici prost, nici fățarnic, atunci spusele acestuia au greutate. Totodată, dacă suntem doritori de viață proaspătă și morală, dacă dorim, în condițiile în care nu mai dispunem de ajutorul polițienesc, să impunem ordine, disciplină și ascultare, dacă dorim să avem pentru fondurile noastre avocați și sprijinitori, dacă dorim să întoarcem înspre bine dușmănia existentă în epoca noastră la adresa Bisericii, atunci trebuie să-i câștigăm pentru interesele Bisericii pe laici, ba chiar cele mai bune puteri ale laicilor. Aceștia ar trebui, fiecare la nivelul și în cerul său, să susțină spiritul creștin, să stea împreună în favoarea disciplinei și a ordinii, să susțină

⁶⁸ *Ibidem*, p. 26-27.

averile bisericești, să se implice în administrarea acestor averi, să readucă în cercurile mijlocii și înalte ale societății interesele religiei și ale creștinismului ș.a.m.d. În sfârșit, dacă episcopul ar declara că Adunarea ar putea avea doar rolul de a sfătui, de a înainta dorințe, dar nu și de a emite decizii, atunci participarea caldă și toată însuflețirea pentru instituție ar fi ucisă din fașă. Deoarece te interesezi doar pentru acel lucru, în privința căruia ai și dreptul de a participa la discuție; te apuci de treabă în mod serios doar în măsura în care ai posibilitatea de a depune toate forțele și de a vedea înaintea ochilor responsabilitatea proprie. Aici este doar vorba de avânt, de recrutarea și încordarea tuturor forțelor existente în Biserică, de o solidaritate puternică a acestora; iar din mișcare și din vioiciune nu poate ieși nimica stricăcios. Eu, cel puțin, am convingerea că atunci când un sinod se va aduna, cu însuflețire extraordinară, pentru a dezbate problemele bisericești în timpurile contemporane, posibilele extravagante apărute în cursul dezbaterilor nu vor pricinui deranj, mai degrabă vor afla contrazicere și rușinare, iar capul și membrele trupului se vor afla, în problemele principale, în concordie. Însă și în cel mai rău caz rămâne episcopului, așa cum am amintit deja, dreptul de veto. Numai însuflețire și mișcare trebuie să existe! Chiar și cearta și discordia sunt mai bune decât indiferența, dar mai ales decât indolența care lasă totul în responsabilitatea timpului care dizolvă toate, fiindcă fără credință, fără seriozitate morală și fără spirit comun bisericesc, această indolență apare oricum.”⁶⁹

Hirscher a recunoscut în continuare că scrierile teologice medievale care au militat pentru sinodalitate, nu au făcut referire și la laici. Aceasta însă, a continuat Hirscher, datorită spiritului epocii respective, deoarece în vremuri noi Biserica nu poate să fie înțepenită:

„Biserica nu este încătușată în documente bisericești vechi, ci este o societate vie care, sub conducerea Sf. Duh, își urmărește interesele și scopurile, astfel că preia ceea ce e vechi și nou din comoara sa, pentru a răspunde cerințelor timpurilor schimbătoare cu mijloace schimbătoare, dar totodată conforme cu timpurile.”⁷⁰

Hirscher a argumentat instituirea sinoadelor diecezane cu participarea laicilor și dintr-o altă perspectivă, anume necesitatea preluării de către autoritățile bisericești a competențelor pe care le avuseseră, potrivit dreptului bisericesc de stat, autoritățile statului. Aceste competențe ar fi fost:

- Exercițarea controlului organelor de conducere bisericești. În noile condiții sociale și politice de după 1848, credibilitatea Bisericii depindea în mod direct de credibilitatea organelor bisericești de control. Sinoadele

⁶⁹ *Ibidem*, p. 28-30.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 31.

diecezeane, din care urmau să facă parte și laicii, puteau însă îndeplini acest criteriu de credibilitate, dat fiind faptul că laicii din jurul episcopilor erau martori oculari ai activității acestora.

- Dezbaterea problemei educației clerului, fixarea programelor de învățământ. Facultățile de Teologie ar fi trebuit, în opinia lui Hirscher, să intre sub controlul Sinodului diecezan, dar să nu fie retrase din universități, pentru a se putea asigura libertatea de cercetare;
- Angajarea preoților în parohii. Desigur, dată fiind natura unei Biserici episcopale, se cuvenea ca ierarhii să aibă un cuvânt important în alegerea persoanelor potrivite pentru funcția de parohi. Totuși, nu se putea ca poporul credincios să nu dețină nici un rol în acest sens. Sinoadele diecezeane ar fi trebuit să aibă și menirea de a emite regulamente clare în această chestiune;
- Judecarea și disciplinarea clericilor. Ca instanță de recurs, Hirscher a propus ca Ordinariatele sau Consistoriile de la Mitropolii să fie împărțite în două *Senate*, dintre care unul să fie exclusiv for apelator. Desigur, noile sinoade bisericești trebuiau să decidă exact modul de constituire a acestor organe apelatorii;
- Redactarea unui regulament privitor la modul de executare a sentințelor organelor de judecată bisericești pentru clerici, dat fiind faptul că organele statului nu mai erau obligate să ducă la îndeplinire sentințele bisericești;
- Redactarea unui regulament cu privire la disciplinarea religioasă a poporului credincios. Hirscher a considerat această chestiune deosebit de sensibilă, dat fiind faptul că în timpurile moderne, disciplina religioasă decăzuse și că spiritul vremurilor se opunea intervenției Bisericii în viața privată a oamenilor. Drept urmare, una dintre cele mai delicate misiuni ale sinoadelor diecezeane urma să fie tocmai dezbaterea modurilor în care poporul să fie readus la credință, fără folosirea unor măsuri coercitive prea dure. Un mijloc obligatoriu trebuia să-l constituie însă catehizarea;
- Administrarea averilor bisericești. Acestea se aflau încă în administrația autorităților de stat, dar Hirscher spera că vor fi retrocedate Bisericii. În acest caz, episcopii vor fi destul de înțelepți, considera teologul catolic, să nu preia pe umerii lor întreaga sarcină a chivernisirii averii bisericești (plasamente de acțiuni, administrația fondurilor), ci să instituie epitropii aflate sub controlul episcopului și a sinodului diecezan (ca reprezentant al întregii eparhii).

Andrei baron de Șaguna a aplicat în eparhia sa, apoi, prin Statutul Organic, în întreaga Mitropolie, exact ideile lui Hirscher. Nu există documente care să ateste întâlnirea dintre cei doi. Însă viziunea lor teologică este aproape identică (ideea Bisericii ca organism viu și introducerea sinoadelor mixte fiind expuse pe larg în *Anthorismos*, în 1861, apoi în *Compendium de drept canonic*, din 1868). În acest

sens, a se citi spre comparație doar ultimul citat din *Anthorismos*-ul lui Șaguna, de la sfârșitul acestui studiu.

Dar chiar dacă nu s-au întâlnit personal, Șaguna l-a citit pe Hirscher, iar ideile mișcării de reformă catolică le-a putut cunoaște în mod direct, în liceul călugărilor piariști, la care fost nevoit să studieze.

5. Mișcarea de autonomie catolică din Ungaria

Puțini sunt conștienți de faptul că Șaguna a primit o educație catolică, suprapusă celei ortodoxe, din clasele primare și de la mama sa. Pur și simplu, datorită dreptului bisericesc de stat din Ungaria, Șaguna a fost considerat catolic, împotriva voinței sale, datorită convertirii tatălui său la această confesiune. Pentru a înțelege clar situația, trebuie analizată legislația confesională din Ungaria acelor vremi.

5.1. Biserica Catolică, dominantă în Regatul Ungariei

În Regatul Ungariei, catolicismul a rămas de-a lungul secolelor, până în 1848, religia de stat și dominantă. Prin urmare, Statul considera *ex officio* interesele Bisericii Catolice drept interesele sale, fiind obligat să le apere și să le susțină. Organele Statului acordau legilor bisericești și verdictelor emise de tribunalele bisericești putere de lege, iar cei care aduceau atingere intereselor Bisericii Catolice erau pedepsiți de organele civile. De asemenea, toate celelalte confesiuni, chiar dacă erau considerate recepte (adică receptate în legislația confesională a Statului), erau totuși confesiuni de gradul al doilea⁷¹.

Dreptul de patronat suprem al regelui apostolic al Ungariei

Strânsa legătură dintre Biserica Catolică și Stat datează chiar de la începutul Regatului Ungariei. Statul maghiar a luat naștere odată cu încreștinarea, în ritul latin, a principelui păgân Géza, în anul 1001. Noul rege Ștefan I „cel Sfânt”, a organizat noul stat după modelul vecinilor săi apuseni, în special al Imperiului German (împăratul Henric II a fost cumnatul său). Biserica Catolică a obținut un rol foarte important în organizarea Regatului Ungar, după modelul *sistemului bisericesc imperial otonic* din Germania. Episcopii au devenit primii consilieri regali. Biserica Catolică s-a bucurat în Ungaria de drepturi și privilegii mari, precum acela de a încasa de la toți locuitorii țării, inclusiv de la rege, a zecea parte (dijma) din toate veniturile.

De asemenea, clericii, de toate gradele, au dobândit scutiri de dări, precum și independență juridică (*privilegium fori*), nici un preot neputând fi adus în fața unei instanțe juridice laice. Însă și Statul și-a păstrat anumite prerogative în administrația

⁷¹ J. H. Schwicker, *Die Katholiken-Autonomie in Ungarn. Wesen, Geschichte und Aufgabe derselben*, ed. Ludwig Aigner, Pesta, 1870, p. 10.

bisericească. Dat fiind faptul că regele Ștefan I a înființat două arhiepiscopii (la Strigoni și Calocsa) și opt episcopii, urmașii săi la tron au revendicat dreptul de a-i numi pe episcopi fără consultarea papei⁷². Astfel, regii ungari s-au bucurat de un anumit drept de patronat asupra Bisericii Catolice din Ungaria, drept care a fost legalizat însă abia de către Dieta de la Timișoara din anul 1397 și apoi, din nou, de Dieta de la Bratislava din anul 1404⁷³. Între anii 1404-1410 a avut loc practic o schismă între Biserica Catolică din Ungaria (supusă regelui Sigismund de Luxemburg) și Scaunul papal. Tensiunile s-au încheiat abia în 1417, când cardinalii, printre care și viitorul papă Martin V, întruniți la Sinodul de la Konstanz (1414-1418), au recunoscut, datorită „meritelor și rolului Ungariei ca apărătoare a creștinătății” în Răsăritul Europei, dreptul de patronat al regelui Ungariei asupra Bisericii catolice maghiare⁷⁴. Prin acest act, Biserica Catolică din Ungaria a devenit o „Biserică națională maghiară”⁷⁵, guvernată practic de regele ungar⁷⁶, fapt de o deosebită importanță pentru dezvoltarea în continuare a vieții bisericești și a raporturilor interconfesionale din interiorul arcului carpatic. Ulterior, papii au contestat dreptul de patronat al regelui Ungariei, dar Matia Corvinul nu a ținut cont de aceasta⁷⁷. *Tripartitul lui Werböczy* din anul 1517 a codificat și dreptul de patronat al regelui ungar asupra Bisericii catolice maghiare (Partea I, Titlul 11)⁷⁸.

Teoria patronatului regelui Ungariei a fost readusă în actualitate în timpul împăratului Leopold I de către cardinalul și primatul Ungariei Leopold Kollonich. Acesta l-a încurajat pe împărat să adopte, în anul 1690, titlul de *rege apostolic* (titlu nerecunoscut de papalitate). Datorită lui Kollonich au fost rupte aproape cu totul legăturile dintre Biserica Catolică maghiară și Scaunul papal, urmarea fiind că „de la

⁷² Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 13-14 și 16-17.

⁷³ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁴ Gheorghe Ciuhandu, *Patronajul ecleziastic ungar în raport cu drepturile Statului român. Studiu istoric-statistic și politic-bisericesc*, Arad, Tiparul Tipografiei Dieceazane, 1928, p. 23-24.

⁷⁵ A se vedea pentru amănunte lucrarea lui Elemér Mályusz, *Kaiser Sigismund in Ungarn. 1387-1437*, Budapesta, 1990, p. 263-277. Citatele se află la p. 277, respectiv 266.

⁷⁶ Canonistul maghiar Kosunthány Ignácz, profesor de Drept la Universitatea din Cluj până în 1918, arăta în lucrarea sa *Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Drept bisericesc. Constituția și administrația Bisericilor din Ungaria)*, ed. II, Cluj, 1903 că „Regele ungar a posedat de fapt dreptul de guvernare a Bisericii creștine maghiare, pe care drept l-a și exercitat în înțelegere cu puterea papală” (p. 87); „Regii (ungari) sunt adevărați factori constituționali ai Bisericii rom.-cat. maghiare și această calitate le-a fost recunoscută și de papii de la Roma” (p. 89); „Biserica maghiară este membru al Bisericii catolice, dar legătura ei cu aceasta se face prin Regele, care este capul acestei Biserici naționale” (p. 91) (cf. Onisifor Ghibu, *Catolicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, Cluj, 1924, p. 25-26).

⁷⁷ Iancu de Hunedoara a cerut papei Nicolae V confirmarea vechilor privilegii ale regilor ungari. Papa a cercetat în arhive și nu a găsit nici un document în acest sens, cerându-i lui Iancu de Hunedoara să-i trimită documentele respective și promițându-i că le va confirma. Desigur că Iancu nu a avut ce trimite. Fiul său, Matia Corvinul nu a ținut cont de pretențiile papei, exercitând pur și simplu dreptul de patronat (Gabriel Adriányi, *Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarns*, Ed. Dr. Trofenik, München, 1986, p. 34).

⁷⁸ Anton Radvánszki, *op. cit.*, p. 57-58; Gh. Ciuhandu, *Patronajul ecleziastic...*, p. 28-29.

1690 și până la 1711, în ce privește numirea de episcopi și aranjarea situației celor convertiți, Scaunul apostolic nu a putut face altceva, decât să aprobe ulterior dispozițiile regelui⁷⁹.

Următoarea readucere în actualitate a dreptului de patronat a avut loc în timpul reginei Maria Tereza. În 1758, suverana a reușit în sfârșit să dobândească acceptul papei Clement XIII ca regii Ungariei să poarte titulatura de „regi apostolici”⁸⁰. În anii următori, l-a încurajat pe bibliotecarul Curții, Adam Franz Kollar, să redacteze și să publice două cărți, cuprinzând argumente pentru întărirea dreptului de patronat al suveranului asupra Bisericii Catolice din Ungaria⁸¹. Dar iată care au fost prerogativele rezultate de pe urma dreptului de suprem patronat al regelui Ungariei asupra Bisericii Catolice, prezentate de Schwartner și Virozsil⁸²:

- Numirea tuturor arhiepiscopilor, episcopilor, episcopilor titulari;
- Înființarea de noi episcopii, arhiepiscopii, dotarea lor; introducerea și desființarea ordinelor religioase;
- Încasarea de către fisc a veniturilor episcopilor vacante (așa-numitul *jus regalium*);
- Dreptul de supremă inspecție asupra tuturor treburilor bisericești (*jus supremae inspectionis*);
- Dreptul de a sechestra averile bisericești în cazul în care episcopii sau abajii nu aveau grijă de ele;
- Dreptul de a stabili numărul sărbătorilor religioase;
- *Jus placeti regii*, anume dreptul de a cenzura (accepta, ba chiar respinge publicarea pe teritoriul Ungariei) a bulelor papale și deciziilor tribunalelor papale⁸³;
- Conducerea și supravegherea sistemului de învățământ confesional catolic;
- Dreptul de cenzură preventivă a tuturor cărților tipărite pe teritoriul Ungariei sau importate.

⁷⁹ Janos Karácsonyi, *Magyarország Egyháztörténete*, p.182, apud Onisifor Ghibu, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁰ A. Radvánszky, *op. cit.*, p. 87.

⁸¹ Chiar și titlurile cărților sunt sugestive: *Historia diplomatica iuris patronatus Apostolicorum Hungariae Regum* și *De originibus et usu perpetuo potestatis legislatoriae circa sacra Apostolicorum Regum Hungariae* (cf. R. J. W. Evans, *Maria Theresa and Hungary*, p. 196. Cele două cărți au fost contestate atât de stările maghiare (datorită întăririi privilegiilor Curții), cât și de papă. Drept urmare, ele au fost retrase de pe piață (fiind puse de papă sub Index), dar au continuat să influențeze politica Habsburgilor față de Biserică (Gabriel Adriányi, *Beiträge...*, p. 36-37).

⁸² Martin von Schwartner, *op. cit.*, II, p. 95-103; Anton von Virozsil, *op. cit.*, II, p. 10-30.

⁸³ *Aufklärung über das Placetum Regium in Oesterreich und in anderen katholischen Staaten*, Leipzig, Gustav Mayer, 1850, p. 14. Autorul anonim al acestei broșuri considera că prima atestare documentară a dreptului de *placet* în Austria datează din 1217, odată cu înființarea diocezei de Seckau (p. 5).

Strânsa legătură între regalitate și catolicism în Ungaria a fost în mod elocvent prezentată de Petrus de Rewa, unul dintre principalii teoreticieni ai doctrinei *Sacrei Coroane*. Astfel, Bethlen, ales de Dieta din 1620 rege al Ungariei, a respins oferta pastorului său de Curte, Peter Alvinczi, de a fi încoronat, spunându-i acestuia: „nu ești arhiepiscopul de Strigoni, singurul care are dreptul de a-l încorona pe regele Ungariei”. Atunci, Alvinczi i-ar fi indicat lui Bethlen să-l numească arhiepiscop de Strigoni, la care Bethlen i-ar fi răspuns „Numai un rege încoronat are dreptul de a numi episcopi, iar eu nu am mărit numărul capetelor încoronate în Ungaria”⁸⁴.

Dezavantajarea legislativă a protestanților și a ortodocșilor față de catolici

Dietele din 1790-91 și 1792 au îmbunătățit considerabil statutul juridic al Protestantismului și al Ortodoxiei. Aceste comunități religioase au primit permisiunea de a se organiza în mod autonom, aflându-se din acest punct de vedere într-o situație mai bună decât catolicii. Totuși, Dietele menționate nu au introdus deplina egalitate între confesiunile din Ungaria. Pe de o parte, nu s-a adus nici o atingere privilegiilor Bisericii Catolice. Iar pe de altă parte, în urma evenimentelor revoluționare, iar apoi a războaielor napoleoniene, protestanții au început să fie priviți ca revoluționari, astfel că simpatia pentru cauza lor s-a diminuat. Ba mai mult, prevederile Dietei din 1790-91 trebuiau să fie aplicate de diferitele organe executive (*dicasterii*) ale Regatului Ungariei. Printre funcționarii acestora, bunăvoința pentru cei de altă confesiune decât cea catolică a lipsit aproape cu desăvârșire, astfel că toate lacunele legii au putut fi folosite în detrimentul protestanților.

Credincioșii acatolici au simțit în viața de zi cu zi discriminarea juridică a confesiunilor lor. Principalele greutăți pe care trebuiau să le întâmpine au privit: **a)** modul de încheiere a căsătoriilor mixte; **b)** soarta copiilor în cazul unei confesiuni mixte sau a convertirii părinților; **c)** greutatea catolicilor sau a celor considerați catolici de a părăsi această confesiune și de a se converti la protestantism sau la ortodoxie.

În ceea ce privește convertirile de la catolicism la protestantism, AL 26/1791 §13 a specificat că acestea erau permise, trebuind însă anunțate suveranului. Însă dicasteriile (instituțiile) politice din Ungaria, cele care analizau anunțul celor doritori să treacă la catolicism, au considerat ca de neacceptat convertirile cauzate de următoarele afirmații: primirea unei educații în credința necatolică; necunoașterea bine a învățăturilor de credință catolice; îndrăgostirea de o persoană necatolică; faptul că majoritatea locuitorilor din sat nu erau catolici. A fost menținut cursul catihetic de șase săptămâni, preotul având dreptul de a-l prelungi până la trei luni. Fiecare persoană avea dreptul de a cere doar o singură dată în viață permisiunea de a

⁸⁴ Anton Radvánsky, „Das Amt des Kronhüters in Staatrecht und Geschichte Ungarns“, în *Ungarn-Jahrbuch*, an. IV, 1972, p. 31. Lucrarea lui Petrus de Rewa, *Sacra Corona Degni Hungariae Commentarium*, a apărut în mai multe ediții, prima la Augsburg, în 1613, iar a treia la Viena, în 1746.

părăsi confesiunea catolică, urmând apoi cursul catihetic. Iar în cazul în care preotul declara inacceptabilă convertirea, persoana cu pricina trebuia să rămână toată viața în credința catolică⁸⁵.

Cazul apartenenței confesionale a lui Șaguna

Desigur că ortodocșii, de naționalitate sârbească, românească, macedoromână sau grecească au fost mult mai puțin tentați de a efectua căsătorii mixte (și datorită diferențelor etnice care-i separa de catolici). Însă au existat convertiri, iar în aceste cazuri, autoritățile considerau că aveau de a face cu căsătorii mixte (la fel ca și în cazurile protestanților). Așa s-a întâmplat și cu familia viitorului mitropolit Andrei Șaguna⁸⁶. În 1814, când acesta avea vârsta de 5 ani, tatăl său, Naum, devenit falit, s-a convertit la catolicism și s-a arătat de acord, în fața episcopului Stefan Fischer de Eger, ca și copiii săi (Evreta, de 10 ani, Ecaterina, de 7 ani, și Anastasiu – viitorul Andrei al Ardealului) să devină catolici. Anastasia Șaguna, mama viitorului mitropolit, s-a opus, ducându-i pe copii la tatăl ei, macedo-românul ortodox Anastasiu Mihail. În aceste condiții, episcopul Fischer a intervenit la palatin, obținând ca cei doi copii mai mari să fie aduși de la bunicul lor la episcopie. Anastasiu mai putea rămâne cu mama sa până la vârsta școlară, urmând apoi să fie luat și el pentru a fi crescut în confesiunea catolică. Desigur că Anastasia Șaguna și tatăl ei au înaintat protest, arătând că „în nici o lege nu este scris că ar fi datori să urmeze credința tatălui rătăcit copiii născuți înainte de trecerea tatălui la catolicism”⁸⁷. Timp de doi ani, Anastasia a reușit să-și ascundă copiii, dar în cele din urmă, Consiliul Locumtenențial a decis, în august 1816, predarea lor în grija episcopului Fischer. Atunci, Anastasia Șaguna a acceptat catolicizarea copiilor, cerând să nu fie luați de lângă ea, ceea ce i s-a și permis. Când copiii au ajuns însă la vârsta majoratului, au revenit la Ortodoxie. La fel și Anastasiu-Andrei Șaguna. La 29 decembrie 1826, deci la doar nouă zile după împlinirea majoratului, a trimis o declarație palatinului și Consiliului Locumtenențial, cerând revenirea la Ortodoxie⁸⁸. Dat fiind faptul că a avut note bune la religie, a cerut să fie dispensat de obișnuitul examen de șase săptămâni. Consiliul Locumtenențial a propus împăratului să i se accepte cererea, însă Curtea a decis obligativitatea cursului catihetic. La sfârșitul acestuia, Șaguna s-a arătat ferm convins să revină la Ortodoxie, iar împăratul a aprobat în sfârșit trecerea religioasă la 25 iulie 1828, deci la un an și jumătate după semnarea declarației de revenire. Un an după primirea acordului, terminând studiile

⁸⁵ M. Bucsay, *op. cit.*, II, p. 59-60.

⁸⁶ Povestea convertirii forțate a copilului Anastasiu-Andrei Șaguna și a revenirii la Ortodoxie este descrisă deosebit de sugestiv de Ioan Lupaș, „Viața unei mame credincioase. Anastasia, mama lui Andrei Șaguna. 1785-1836”, în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. III, Sibiu, 1841, p. 172-204.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 196.

universitare, i-a uimit pe colegii și prietenii săi, refuzând o carieră funcționărească, aducătoare de venituri substanțiale, și alegând să urmeze o școală de rang inferior – Seminarul teologic din Vârșeț.

5.2. Eötvös József și ideile de libertate și reciprocitate confesională

În al doilea sfert al secolului XIX, chiar și intelectuali maghiari catolici au început să deteste inegalitatea confesională din țara lor. Unul din țelurile cele mai importante ale partidului liberal a fost să se pună capăt inegalității confesionale și dominanței Bisericii Catolice. După cum arată și Moritz Csáky,

„Liberalismul și-a impus ca țel nu doar libertatea individuală, economică și politică, ci s-a străduit să elimine aplicarea forței și în domeniul religios. Desigur că acest program a fost izvorât într-un fel și din indiferentismul religios. Însă numai în parte. Deoarece au existat... anumite personalități de orientare religioasă care au militat pentru impunerea unui respect reciproc în privința opiniilor religioase, convingse fiind de necesitatea existenței unei Biserici libere într-un stat liber. În Ungaria, rezolvarea chestiunii religioase constituia o problemă deosebit de sensibilă, deoarece Biserica Catolică mai deținea supremația în sfera publică, urmarea fiind dezavantajarea celorlalte confesiuni”⁸⁹.

Într-adevăr, aceste idei nu au fost susținute numai de cei indiferenți religioși sau de protestanți, ci și de catolicii de orientare liberală, cel mai important dintre aceștia fiind Eötvös József. Acesta s-a născut la 3 septembrie 1813 la Buda. Strămoșii săi din partea tatălui au făcut parte din mica nobilime comitatensă, intrată în slujba Curții imperiale. Mama lui Eötvös, Anna Lilien, a fost fiica unui căpitan de cavalerie din Westfalia, intrat în serviciul Habsburgilor. Anna Lilien nu a învățat niciodată limba maghiară, astfel că limba maternă a lui Eötvös József a fost germana. De la mama sa, viitorul ministru al Cultelor din Ungaria a fost educat în spiritul clasicist de la Weimar. Limba maghiară a învățat-o abia la vârsta de 12 ani⁹⁰. Date fiind aceste legături ale familiei Eötvös cu Curtea habsburgică și cu spațiul german, nu este de mirare că membrii ei au fost considerați de maghiari drept trădători de țară. Când tânărul József s-a înscris la Universitate, colegii au evitat să stea lângă el, „spunând că nu voiesc să șadă într-o bancă cu nepotul unui trădător de patrie”⁹¹.

⁸⁹ Moritz Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95*, Graz-Wien-Köln, 1967, p. 21.

⁹⁰ Paul Bödy, *Joseph Eötvös and the modernization of Hungary, 1840-1870. A study of Ideas of Individuality and Social Pluralism in Modern Politics*, East European Monographs, Boulder, distributed by Columbia University Press New York, 1985, p. 7-9.

⁹¹ Ioan Lupaș, *Șaguna și Eötvös. Conferință ținută în sala festivă a Gimnaziului din Brașov la 6 decembrie 1913 și la Asociațiunea din Sibiu la 8 decembrie 1913*, Arad, 1913, p. 5.

Tânăr precoc, Eötvös a încheiat, la 15 ani, studiile de Filosofie de la Universitatea din Buda, după care s-a înscris la Facultatea de Drept, pe care a absolvit-o în 1831⁹². Atât în ultimii ani de liceu, cât și la universitate, Eötvös a fost coleg cu viitorul mitropolit Șaguna⁹³, care i-a rămas prieten toată viața.

După absolvirea studiilor universitare, Eötvös s-a dedicat aproape un deceniu activității literare. În 1833 a dat examenul de avocație, iar în 1835-36 a lucrat la Cancelaria aulică ungară de la Viena⁹⁴. Abia la un deceniu după absolvirea studiilor universitare, Eötvös József a început să se implice în viața politică a Ungariei, fiind la început sprijinitor, apoi adversar al lui Kossuth, deși cei doi mai colaboraseră, chiar în timpul revoluției pașoptiste. A ajuns ministru al Cultelor în Guvernul pașoptist, dar a părăsit Ungaria după începutul conflictului cu Austria. Datorită renumelui său, a fost cooptat și în primul guvern al epocii dualiste, tot ca ministru al Cultelor, dar ideile sale profund liberale nu au prea fost înțelese de colegii săi mai tineri.

Eötvös a rămas un catolic (chiar dacă unii nu consideră că a fost deosebit de fervent). Astfel, liberalismul lui nu a avut nici o conotație anticlericală, ci a dorit să folosească liberalismul pentru propășirea Bisericii Catolice, dar mai întâi pentru eliberarea ei de autoritățile politice. Chiar și un istoric oficial al catolicismului maghiar a considerat că „simbioza dintre Stat și Biserică... s-a dovedit pentru Biserică mult mai periculoasă decât liberalismul”⁹⁵.

Chiar la prima Dietă la care a participat (1839-40), Eötvös a rostit o cuvântare publică, militând pentru egalitate confesională, de care să beneficieze chiar și evreii. La 6 martie 1840 a rostit fraza: „La fel ca peste tot, și în cazul religiei, piatra de bază cea mai sigură pentru obținerea mulțumirii este libertatea”⁹⁶. Unele dintre cele mai serioase polemici religioase au avut loc la Dieta din 1843/44. Eötvös a susținut cu tărie principiile liberale, afirmând că problema confesională își va putea găsi rezolvare doar „dacă se va preciza printr-o lege că toate confesiunile sunt deplin egale și libere” (11 iunie 1843). Chiar mai mult decât atât, a cerut introducerea căsătoriei civile (fapt care va fi realizat în Ungaria abia după o jumătate de secol). Eötvös și ceilalți adepți ai mișcării autonomiste catolice au vizat ruperea legăturilor Bisericii cu Statutul și transformarea catolicismului într-o confesiune vie, în care să existe conlucrare dintre episcopi și credincioși. Deci, mișcarea de autonomie bisericească a avut ca țel defeudalizarea și constituționalizarea Bisericii Catolice, pentru a o face capabilă să supraviețuiască și să-și realizeze misiunea în noua societate defeudalizată, organizată pe baze constituționale.

⁹² Paul Bödy, *op.cit.*, p. 10-11.

⁹³ Ioan Lupaș, *Șaguna și Eötvös*, p. 6.

⁹⁴ Paul Bödy, *op.cit.*, p. 12-13.

⁹⁵ Gabriel Adriányi, *Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarns*, München, 1986, 111-112.

⁹⁶ Moritz Csáky, *Der Kulturkampf...*, p. 27. În ultimii ani de viață, referindu-se și la această ieșire publică, Eötvös a afirmat: „Începând din 1839 și toată viața am vorbit despre libertate, egalitate și toleranță a religiilor”.

5.3. Ideile mișcării de autonomie catolică din Ungaria

Nu doar laicii liberali au susținut defeudalizarea Bisericii, ci și clericii nemulțumiți de faptul că „întreaga Biserică Catolică din Ungaria a avut înainte de 1848 o trăsătură aristocratică” și că între episcopi și autoritățile de stat se dezvoltase o cărdășie deosebit de periculoasă pentru Biserică. Preoții și capelanii din parohiile de la sate au aderat cu ușurință la ideile liberale, cerând instaurarea dreptății mai întâi în interiorul Bisericii. Episcopul Horvath (viitor ministru de Culte în al doilea Guvern revoluționar pașoptist) descria astfel spiritul existent în interiorul clerului:

„Principalul izvor al celor doritori de reforme ... a fost arbitrarul și conducerea politică a ierarhilor, în totală contradicție cu spiritul timpului, precum și împărțirea inegală a bunurilor materiale. Puterea episcopilor nu cunoștea față de clerul inferior nici o limită. Canoanele din epoca medievală, reînnoite de sinoade, prin votul acestora, acordau un larg cerc de competențe arbitrarului episcopesc, atât în probleme de disciplină, cât și în instituirea preoților”⁹⁷.

Prezentarea aproape clasică a programului mișcării pentru autonomie catolică aparține lui Johann Heinrich Schwicker. Pornind de la premisa că religia constituie o chestiune a liberei convingeri, neputând fi impusă din afară, Schwicker a considerat că fiecare credincios este autonom, responsabil doar în fața propriei conștiințe. De această autonomie ar trebui să se bucure nu doar credinciosul singuratic, ci toate comunitățile religioase, în întregul lor.

„Autonomia unei societăți (Schwicker folosește termenul *Genossenschaft* – *întovărășire* – n.n.) religioase constă deci mai întâi în libertatea mărturisirii convingerilor ei religioase și în exercitarea netulburată a cultului divin..., în dreptul de a propovădui în mod deschis și liber învățăturile ei și de a le face cunoscute tineretului, în institute de învățământ publice.

Statul, ca organ al societății omenești închise, nu trebuie să se amestece în aceste activități ale confesiunilor, ci, în interesul cetățenilor ei, trebuie doar să vegheze ca în aceste corporații să nu fie urmărite tendințe periculoase la adresa Statului, iar, pe de altă parte, ca în manifestările externe ale confesiunilor să nu se atenteze la egalitate de drepturi între confesiuni.”⁹⁸

Ca urmare a acestui principiu al egalității confesionale, Biserica Catolică din Ungaria ar fi trebuit să fie autonomă față de Stat, ceea ce însemna: 1) deținerea independenței față de Stat; 2) încetarea exercitării unei influențe asupra Statului:

⁹⁷ H. J. Schwicker, *Die Katholiken-Autonomie...*, p. 22.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 6.

„Biserica Catolică să dețină astfel dreptul să-și administreze și să-și conducă în mod independent de orice influență a Statului toate chestiunile ei interne și externe. În aceasta constă autonomia Bisericii față de Stat! Dar, această revendicare a independenței Bisericii Catolice de orice influență statală trebuie să fie însoțită de următoarea consecință: și Biserica să se dezică la rândul ei de orice năzuință după țeluri statale. Biserica nu poate și nici nu trebuie să dețină vreo influență nemijlocită asupra politicii de stat. Ea trebuie să se străduiască să acționeze în mod mijlocit, anume prin mijloace spirituale și prin puterea ei morală, pentru a înnobila spiritul și inima cetățenilor, pentru a dezvolta sentimentul social și individual al acestora și astfel, pe această cale, să favorizeze binele general al Statului. Însă această influență de dorit poate fi realizată doar prin ridicarea vieții religioase, prin restabilirea adevăratei religiozități și printr-o educație care să moralizeze și să înobileze spiritul uman. Acestea sunt cercurile de competență ale Bisericii; politica de Stat nu se află printre ele.”⁹⁹

Cine crede că această definiție cuprinde în sine întreaga esență a autonomiei catolice se înșală amarnic. Aserțiunea de mai sus este doar o față a autonomiei catolice, deoarece „adevărata autonomie constă în colaborarea tuturor credincioșilor, atât a clericilor, cât și a mirenilor”. Schwicker a atras atenția că Biserica este „comunitatea tuturor credincioșilor” care mărturisesc aceeași credință, se împărtășesc cu aceleași Sacramente și, în viziune catolică, îl recunosc pe episcopul Romei ca și căpetenie (papă). Prin urmare, din Biserică nu fac parte doar episcopii, ci și credincioșii; aceștia din urmă nu au rolul de slugi fără voință proprie. Desigur, continuă Schwicker, catolicii cunosc o limită atunci când vorbesc de drepturile laicilor:

„Organizarea internă a Bisericii cu preoțimea și episcopatul, celebrarea jertfei euharistice și împărtășirea Sacramentelor, precum și propovăduirea și răspândirea cuvântului lui Dumnezeu – toate acestea sunt funcțiuni pur spirituale și nu sunt în cercul de competență directă a poporului credincios.

Însă cu aceste activități nu se închide cercul vieții bisericești; mai există o multitudine de chestiuni bisericești care nu au nimic de a face nici cu slujirea învățătoarească și nici cu cea sacramentală a preoțimii. Să numim doar alegerea și instituirea slujitorilor bisericești, conducerea și administrarea bunurilor bisericești, chestiunea educației tineretului și poporului catolic ș.a.m.d. Toate aceste chestiuni nu sunt defel probleme preoțești, ci aparțin în comun atât clericilor cât și laicilor, iar celor din urmă trebuie să li se dea o influență covârșitoare; *covârșitoare* pentru că aici avem de a face cu interesele lumești ale Bisericii și acestea pot fi apărute și grijite cel mai bine doar de membrii lumești ai Bisericii.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 7.

Autonomia bisericească rezidă astfel, pe de altă parte, pe reglementarea influenței covârșitoare a credincioșilor laici asupra acelor chestiuni externe ale Bisericii, care nu au de a face nici cu dogma neschimbătoare și nici cu instituțiile sacramentale ale clericilor (episcopi și laici).”¹⁰⁰

Iată deci principalele două fețe sau componente ale autonomiei bisericești în viziunea catolicilor liberali maghiari: separația Bisericii față de Stat și implicarea puternică a laicilor în toate chestiunile bisericești care nu au de a face cu întreita slujire a preoțimii. Însă nici acum, după prezentarea celor două aspecte, descrierea autonomiei bisericești nu era deplină. Mai lipsea o premisă importantă: dezvoltarea acestei autonomii (sub ambele aspecte) în mod organic, în interiorul Bisericii, și nu ca urmare a legiferării din afară, de la organele puterii de Stat!

„Este de la sine înțeles că o asemenea autonomie bisericească poate să aibă efectele sale binecuvântate doar dacă se dezvoltă în interiorul Bisericii. Puterea de Stat nu are nici un drept de a-și oferi într-un fel o mână de ajutor. Dacă autonomia nu este rezultatul dezvoltării interne, ci este doar un edificiu aparent al unui *octroi* din partea Statului sau ierarhiei, în acest caz fructele așteptate vor lipsi, iar în locul binecuvântării se va recolta blestem. O autonomie, așa cum am descris-o mai sus, trebuie în mod obligatoriu, să fie construită pe o bază democratică.”¹⁰¹

5.4. AL 20/1848. *Înlăturarea privilegiilor catolicismului maghiar. Apelul episcopilor la laici și convocarea unui Congres catolic (CNB maghiar)*

AL 20/1848 a proclamat în sfârșit că „pentru toate confesiunile considerate în această țară recepte din punct de vedere legal se acordă fără excepție deplină egalitate și reciprocitate”¹⁰². Au fost considerate drept confesiuni recepte catolicismul, luteranismul, calvinismul și unitarianismul. Biserica Ortodoxă, nefiind considerată *receptă*, a dobândit dreptul de a dispune liber în probleme școlare și de credință¹⁰³. Nu această prevedere a legii, ci o alta a îngrijorat cu adevărat ierarhia catolică:

„Nevoile bisericești și școlare ale confesiunilor recepte vor fi acoperite din fonduri de la stat; pentru executarea detaliată a acestei prevederi va fi elaborat de către ministerul Cultelor și Instrucțiunii publice un viitor proiect de lege, însă doar după tratative cu conducerile respectivelor confesiuni.”¹⁰⁴

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 8-9.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰² Gustav Steinbach, *Die ungarischen Verfassungsgesetze*, Viena, ed. IV, 1906, p. 71-72.

¹⁰³ Turczynski, *Orthodoxe und Unierte*, p. 430.

¹⁰⁴ Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche*, p. 254-255.

Episcopii catolici au protestat, temându-se că așa-numitele „fonduri catolice”, anume *Fondul religios* și *Fondul de studii*, ar fi fost folosite și pentru finanțarea confesiunilor minoritare¹⁰⁵. Aceste fonduri se aflau în administrația organelor administrative ale Regatului Ungariei, în baza dreptului de patronat deținut de rege¹⁰⁶. Episcopii catolici considerau însă că fondurile aparțineau de drept Bisericii Catolice, revendicând retrocedarea lor. Însă numeroși deputați cereau secularizarea fondurilor catolice.

„Acum s-a răzbunat practic situația existentă în sânul Bisericii, izolarea clerului, în special a ierarhilor, față de popor, deoarece nici în Parlament și nici în țară nu s-a mișcat nimeni ca să apere interesele Bisericii Catolice.”¹⁰⁷

Fiind lăsată doar pe seama ei, ierarhia a fost nevoită să preia ceea ce considera a fi „modelul englezesc”, de fapt ideile autonomiste ale laicilor catolici liberali, și să convoace, la 8 aprilie 1848, o *conferință catolică mixtă*, la care au participat și 60 de laici. Aceștia au redactat un lung memorandum, vizând reformarea organizației bisericești, pentru a putea corespunde noilor condiții constituționale. Indiferentismul laicilor a fost pus nu pe seama unei religiozități scăzute, ci a fost explicată prin modul exclusivist în care autoritățile de Stat și episcopii administraseră problemele bisericești. Drept urmare, s-a stabilit ca laicul să fie implicat în administrarea tuturor acelor probleme care nu țin de aspectul sacramental și dogmatic. În parohii urmau să fie organizate consilii parohiale care să administreze averea parohiei și școala confesională; în decanate urmau să fie instaurate comisii districtuale, iar la nivelul episcopioilor *Comitete central-diecezane*. **Toate aceste organe reprezentative urmau să fie alcătuite într-o proporție de două treimi laici și o treime clerici!** Scopul introducerii laicilor în organele de conducere ale Bisericii Catolice ținea trezirea din indiferență a laicilor, apărarea de către aceștia a drepturilor Bisericii și „readucerea, în sfârșit, a înțelegerii între intelectualii laici catolici și cler”.

Se poate constata că episcopatul catolic din Ungaria, rămas singur în fața provocărilor legislației pașoptiste maghiare, a fost nevoit să cedeze din prerogativele sale și să accepte ideile laicilor liberali. Memorandumul redactat la 8 aprilie este cu atât mai remarcabil, deoarece introduce oficial proporția de 2/3 laici la 1/3 clerici, în timp ce în adunările bisericești protestante exista principiul paritar, laicii și clericii

¹⁰⁵ Bazele *Fondului religios* fuseseră puse de AL 12/1548, când s-a decis ca veniturile acelor mănăstiri, abatii și capitluri bisericești rămase, în urma războaielor cu otomanii, fără stăpân, să fie folosite în scopuri caritabile și școlare. Fondul ca atare a fost înființat în 1647. El cuprindea veniturile scaunelor episcopale, apoi donații particulare și regale, precum și veniturile unor ordine monahale desființate. *Fondul de studii* a fost creat în jurul anului 1773 din averile ordinului iezuit desființat.

¹⁰⁶ L. Péter, *Hungarian Liberals and Church-State relations (1867-1900)*, în György Ránki, *Hungary and European Civilization*, Budapesta, 1989, p. 121, nota 3.

¹⁰⁷ Gabriel Adriányi, *Beiträge...*, p. 115-116.

fiind în mod egal reprezentați. Probabil, redactorii memorandumului s-au inspirat după Congresul Național Bisericesc al Mitropoliei de Carloviț.

Autoritățile guvernamentale pașoptiste au fost surprinse de rapiditatea acțiunilor de organizare a ierarhiei. De fapt, miza era enormă, în joc aflându-se administrarea fondurilor catolice. După cum s-a exprimat ulterior Kossuth, guvernării nu au fost pregătiți să cedeze administrarea fondurilor, fapt pentru care nici nu au îndrăznit să accepte convocarea unui Congres Național al Bisericii Catolice care să-și legifereze un nou statut de organizare, după principiul autonomiei¹⁰⁸. Totuși, în vara anului 1848, clerul inferior a fost cuprins tot mai mult de spiritul revoluționar. Au apărut broșuri, unele anonime, altele semnate; au avut loc adunări ale preoților, unele aprobate, altele fără binecuvântarea ierarhilor. Cuvântul de ordine era reformarea democratică a Bisericii. Episcopatul s-a văzut nevoit, pentru a opri degringolada, să treacă la acțiune. La 3 mai, capitlul din Strigoniu s-a adresat opiniei publice catolice, propunând convocarea unui sinod național. Episcopatul a înființat o comisie pregătitoare, cerând ca în fiecare decanat să aibă loc adunări preoțești, care să înainteze propuneri de reformă. La 1 august a fost emisă o pastorală în care se anunța convocarea unui Conciliu național pentru data de 24 septembrie la Strigoniu. Însă datorită evenimentelor revoluționare, nu s-a reușit întrunirea adunărilor preoțești în toate decanatele și diecezele, iar în cele din urmă nu s-a mai putut întruni nici anunțatul Conciliu Național¹⁰⁹.

Mai mulți episcopi catolici maghiari au părăsit Ungaria, printre ei aflându-se și primatul Hám. În locul acestuia a fost numit de către Kossuth (la începutul anului 1849) Horváth Mihály, care a ajuns, în aprilie 1849, și ministru al Cultelor. Acesta a devenit unul dintre cei mai importanți adepți ai Guvernului revoluționar maghiar, fiind un adept convins și înflăcărat al liberalismului. A văzut în separarea totală a Bisericii de Stat o condiție pentru obținerea de către catolicism a deplinei autonomii. Drept aceea, a convocat pentru ziua de 20 august 1849 un Congres Național al Bisericii Catolice, alcătuit din 2/3 laici și 1/3 clerici¹¹⁰. Acesta nu s-a mai putut întruni, deoarece cu doar o săptămână înainte, trupele revoluționare au fost înfrânte la Șiria de către armata țaristă.

5.5. Principiul autonomiei confesionale, la începutul dualismului

În anul 1867, Transilvania (aprox. 60.000 km²) a fost unită cu Ungaria, în cadrul monarhiei dualiste. Noua Ungarie Mare (formată din Ungaria propriu-zisă și Croația-Slavonia) a fost „nu numai din punct de vedere național, ci și confesional cel

¹⁰⁸ Moritz Csáky, „Die Katholische Kirche und der liberale Staat in Ungarn im 19. Jh.“, în *Ungarn-Jahrbuch*, an. V, 1973, p. 123.

¹⁰⁹ Gabriel Adriányi, *Geschichte...*, p. 182.

¹¹⁰ Moritz Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche in Ungarn*, p. 262-263 și p. 259; Gabriel Adriányi, *Geschichte...*, p. 183.

mai pestriț petec de pământ din Europa¹¹¹. Pe teritoriul de 282.317 km² al Ungariei propriu-zise trăiau 16 mil. locuitori, dintre care 48,7% catolici, 14,4% reformați, 13,1% ortodocși, 10,9% greco-catolici, 7,4% evanghelici și 4,9% mozaici¹¹². Croația-Slavonia (42.535 km²) beneficia de o largă autonomie; 26% din populație (568.000) erau sârbi ortodocși. În ceea ce-i privește pe credincioșii ortodocși, aceștia au fost împărțiți după 1864 în două mitropolii, una sârbă, la Carloviț, cu șase episcopii sufragane (și cu aprox. 35% din totalitatea ortodocșilor din Ungaria Mare), și una românească, la Sibiu, cuprinzând arhidieceza ardeleană (cu 34% din populația ortodoxă a Ungariei Mari) și două episcopii sufragane (Arad și Caransebeș), cu 31% din populația ortodoxă.

Cel dintâi ministru al Cultelor din Ungaria dualistă a fost tot Eötvös József. Acesta a rămas în continuare adeptul introducerii unei legislații care să le ofere confesiunilor din Ungaria deplină egalitate și reciprocitate. Condiția introducerii acestei legislații era însă, potrivit lui Eötvös, asigurarea autonomiei tuturor confesiunilor, inclusiv a celei romano-catolice. Din moment ce aceasta din urmă era confesiunea cea mai însemnată, având și calitatea de Biserică de Stat, Eötvös a considerat că egalitatea confesională nu putea fi realizată decât în condițiile în care catolicismul înceta să dețină privilegii, dobândind și un statut de autonomie, ca și confesiunile minoritare. Până atunci, Parlamentul nu ar fi avut dreptul decât să adopte o legislație tranzitorie¹¹³.

Viziunea ministrului Eötvös cu privire la conceptul autonomiei bisericești a fost reflectată în proiectul legii privind organizarea Bisericilor Ortodoxe din Ungaria (aprobat ca AL 9/1868). Prin aceasta, nu doar că s-a aprobat separarea bisericească a românilor de sârbi, ci s-a reconfirmat încă o dată autonomia lor deplină. Aceasta însemna practic că Guvernul maghiar: a) renunța la prerogativele sale politice privitoare la Bisericile Ortodoxe (cu excepția dreptului de superinspecție); b) ceda vechiul drept de decizie și de legiferare bisericească unui organism autonom bisericesc – CNB; c) decidea ca acest CNB să fie alcătuit în proporție de 2/3 din laici și să acționeze după toate procedurile parlamentare ale unui regim constituțional¹¹⁴. În urma obținerii autonomiei, cele două Mitropolii ortodoxe au obținut fondurile aflate până atunci în administrația autorităților guvernamentale¹¹⁵.

Dar și ierarhia catolică a revendicat fondurile administrate de stat. Dar, la fel ca și în cazul Bisericilor Ortodoxe, Eötvös a condiționat predarea fonduri de dobândirea de către Biserica Catolică a autonomiei. Or, acceptarea autonomiei Bisericii Catolice

¹¹¹ Onisifor Ghibu, *Viața și organizația bisericească și școlară din Transilvania și Ungaria*, București, 1915, p. 82.

¹¹² Enciclopedia *ASTRA*, III, p. 1156; Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche...*, p. 282-283.

¹¹³ Péter, *op. cit.*, p. 81 și 122, nota 10.

¹¹⁴ Radici 1880, p. 30-31.

¹¹⁵ Știrea cu privire la retrocedarea *Fondurilor celor patru vechi* a fost transmisă de ministrul Eötvös lui Șaguna, prin intermediul secretarului de stat Ioanovici, încă în timpul Congresului din 1868 (*Protocolul Congresului... 1868*, Sibiu, 1868, conclus 73, p. 51).

ar fi trebuit, potrivit lui, să fie însoțită de o reformă internă a catolicismului ungar, astfel ca episcopii să accepte implicarea laicilor și constituirea unor organe mixte de conducere bisericească. Deci, Eötvös dorea cu orice preț să evite ca imensele fonduri, în valoare de 23,6 milioane fl., și latifundii (288.887 jug. cat.)¹¹⁶ să fie administrate exclusiv de episcopi, fără un control public din partea laicatatului catolic.

Episcopii catolici nu au fost dispuși la acest sacrificiu (asumat de Șaguna încă din anul 1859-1862¹¹⁷, apoi și în 1868, după retrocedarea celor patru fonduri vechi mogaiane¹¹⁸). Doar în Transilvania au reușit laicii catolici să se impună și să-l determine pe episcopul de Alba Iulia, Fogarassy Miklós, să convoace un *congres autonomist* în martie 1868 și să accepte un statut de organizare a diecezei ardelenne, aprobat în 1873 de noul ministru Trefort.

Potrivit acestui statut, în fiecare parohie urma să existe o adunare parohială, formată din toți membrii comunității, precum și un consiliu parohial. Consiliul avea drept de dispunere asupra averii parohiale, a fundațiilor și a școlii, trebuind să dea socoteală pentru aceasta Adunării parohiale.

În cele 16 decanate exista câte o *Adunare protopopială*, pentru alegerea curatorului superior protopopes, alegerea reprezentanților în Adunarea diecezană (clericii alegeau clerici, laicii reprezentanți laici), administrarea averilor bisericești, supravegherea școlilor confesionale. Adunarea diecezană (de fapt *Adunarea Statusului catolic*), prezidată de episcop, era formată din clericii aleși de adunările protopopești, apoi zece membri ordinari ai Capitlului bisericesc, 6 asesori ai scaunului episcopesc (numiți de episcop), din cei 16 decani, din 4 profesori ai Gimnaziului confesional din Alba Iulia, din superiorii provinciali ai ordinelor religioase, directorul Institutului Terezian din Sibiu, precum și din următorii reprezentanți laici: funcționarii supremi catolici (comiți supremi, procurori, primari ș.a.), cei 16 curatori supremi din protopopiate, 44 deputați laici, aleși de adunările protopopești, 42 reprezentanți ai parohiilor mai mari, directorii gimnaziilor superioare catolice din dieceză, câte un alt reprezentant al fiecărui gimnaziu (inclusiv cele inferioare), doi reprezentanți ai fiscoșului, reprezentanți ai patronilor de biserici. Atribuțiile sale (exercitate în mod obligatoriu împreună cu episcopul) au fost: aprobarea bugetului

¹¹⁶ Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche...*, p. 272; Schwicker, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Stuttgart, 1877, p. 598. Potrivit lui Schwicker, acest fond religios cuprindea și averea Statusului catolic din Transilvania.

¹¹⁷ În anul 1859, episcopul a predat Fondul Francisc-Iosefin (de 16.680 fl.) unei eforii speciale, alcătuită din doi protopopi și doi laici, aleși de respectiva conferință. Iar trei ani mai târziu, a decis înființarea unei epitropii diecezane interimare, alcătuită din trei persoane (protopopul Ioan Hannia și doi laici), „și li s-au predat pe lângă un inventar și o instrucțiune regulativă, toată averea mișcătoare și nemișcătoare a Bisericii noastre din Ardeal spre păstrare și manipulare” (*Actele Sinodului... 1860*, conclud 13, p. 10).

¹¹⁸ O lună după retrocedarea celor patru fonduri vechi, mitropolitul Șaguna „a convocat o conferință arhidiecezană din bărbații pe care i-a avut la îndemână”, cu scopul de a prelua aceste fonduri și a le preda unei eforii bisericești, alcătuite din Ioan Hannia, Petru Roșca, Ioan Brote și fiscalul consistorial Ioan Borgia (M. Voileanu, *Sidoxia*, Sibiu, p. 14-15).

diecezei, supravegherea instituțiilor de învățământ, reprezentarea Bisericii (episcopiei) înaintea Statului, rezolvarea diferendelor patronale, alegerea Consiliului Dirigent și aprobarea deciziilor acestuia.

Consiliul Dirigent era organul administrativ și executiv al diecezei. Prin urmare, ducea la îndeplinire hotărârile Statusului, exercita dreptul de patronat asupra fondului religios (prin urmare propunea clericii care făceau parte din consiliul de administrație a acestui fond), administra averea diecezei și fundațiile religioase. El era format dintr-un președinte laic, 12 membri laici, 12 membri clerici (aleși pe o perioadă de 6 ani, odată la trei ani având loc o alegere a jumătate din membrii consiliului), precum și un anumit număr de referenți. Episcopul avea dreptul de a participa oricând la ședințele acestuia¹¹⁹.

Cu o asemenea constituție „laicistă”, Episcopia catolică de Alba Iulia s-a deosebit de toate celelalte episcopii catolice, nu doar din Ungaria, ci din întreaga lume.

„De la norma generală a organizării Bisericii Catolice se abate în întreaga lume numai Biserica Romano-Catolică din Transilvania, care e organizată pe baze cu totul deosebite, *apropiate de cele ale Bisericii Ortodoxe*.”¹²⁰

Însă, în urma acestei organizări autonome, *Status-ul Catholic* al Diecezei catolice de Alba Iulia a intrat în administrația fondurilor catolice ardelen. Fondurile celorlalte episcopii ungare au rămas în administrația autorităților guvernamentale, constituind prilej de conflict între Biserică și Guvern. Situația a fost reglementată abia în 1877, când împăratul Francisc Iosif s-a implicat în acest conflict. A constituit o „comisie de nouă persoane” pentru cercetarea statutului fondurilor catolice. Comisia a stabilit că fondurile aparțineau într-adevăr Bisericii Catolice, ele trebuind cedate în administrare acesteia. Totuși, suveranul a refuzat să aplice soluția propusă de comisie, hotărând ca, în continuare, fondurile să fie administrate de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice. A numit însă o altă comisie, bisericească (din 15 membri), care a dobândit dreptul de a controla modul în care Guvernul dispunea de fonduri. Această soluție a rămas în vigoare până în 1918¹²¹.

Așadar, se poate constata complexitatea problemei autonomiei bisericești în Ungaria. Inițial a existat dorința laicilor catolici liberali de a-i asigura Bisericii supraviețuirea printr-o reformă constituțională, după modelul vieții de stat. Curând însă au fost vădite implicațiile nebănuite la început – cele de ordin financiar. Obținerea autonomiei de către Biserica Catholică trebuia să implice și primirea de către aceasta a fondurilor ei, aflate până atunci în administrația autorităților de stat. Riscând să vadă aceste fonduri naționalizate (secularizate), ierarhia catolică din 1848

¹¹⁹ Fr. Teutsch, *Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens*, p. 39-41.

¹²⁰ O. Ghibu, *Viața...*, p. 87. Ghibu menționează Senatul Directorial format din 8 preoți și 16 mireni.

¹²¹ Moritz Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche...*, p. 272-273.

a făcut apel la laici, fiind dispusă să accepte o reformă constituțională. Evenimentele au urmat alt curs, pericolul a trecut. La începutul perioadei dualiste, ierarhia catolică a fost sigură de sprijinul patronal al monarhului apostolic, știind că fondurile nu vor fi secularizate. În aceste condiții a renunțat să accepte o autonomie care, în înțelesul liberal-catolic, ar fi însemnat o reformă constituțională a Bisericii. În schimb, a acceptat compromisul cu monarhul și cu Guvernul, renunțând la dreptul de a administra ea singură fondurile catolice.

Prin urmare, a existat o interrelaționare între următoarele trei principii:

- Autonomia Bisericii față de Stat;
- Dreptul de administrare de către Biserica autonomă a averilor proprii (astfel că odată cu acordarea statutului de autonomie, Biserica primea și dreptul de administrare a averilor proprii);
- Acordarea de către Guvern pe seama Bisericii a statutului autonom și a dreptului de gestiune a fondurilor proprii, doar cu condiția eliminării practicilor oligarhice de administrare bisericească (astfel ca să se evite ca episcopii să administreze averile bisericești în mod arbitrar, fără un control din partea laicatatului participant activ la viața Bisericii).

În baza acestei interrelaționări, Biserica Catolică a fost în Ungaria dualistă singura confesiune fără o autonomie (doar episcopia catolică ardeleană, unde s-au introdus organe mixte de conducere, a primit atât autonomia, cât și dreptul de administrare a fondurilor de către *Statusul Catolic*, instituție echivalentă Sinoadelor eparhiale din Mitropoliile de Carloviț și Sibiu).

De fapt, această concepție privind autonomia bisericească a avut implicații mai largi. De exemplu, în Bucovina, Curtea nu a acordat autonomia eparhiei de la Cernăuți, iar Fondul Religionar ortodox a rămas în administrația statului. Totodată, aceeași Curte de la Viena a sabotat instituționalizarea Congresului bisericesc din Bucovina, alcătuit pe baze electivă și reprezentative, din clerici și laici¹²², tocmai

¹²² Astfel, Curtea de la Viena a susținut mai întâi pozițiile absolutiste ale lui Eugen Hacman. Apoi, s-a opus multă vreme cererilor lui Teotist Blajevici de a fi convocat Congresul bisericesc. Acesta s-a întrunit abia în timpul urmașului lui Blajevici, anume Silvestru Morariu, în iulie 1882. Deputații congresuali au cerut autonomia bisericească, dar și dreptul de administrare a Fondului Religionar. Desigur că autoritățile de la Viena s-au opus, iar Statutul și Regulamentul Congresului bisericesc din Bucovina au fost sancționate de monarh abia în 1891. Însă imediat după aceea, autoritățile au anunțat că Statutul proaspăt sancționat era de fapt caduc, deoarece alegerile pentru Congresul din 1882 au fost organizate pe baza unui regulament votat încă în 1871, când nu exista încă Mitropolia Bucovinei și Dalmației. S-a permis convocarea unui nou Congres, în septembrie 1891, dar cu condiția să nu fie discutată problema Fondului religionar. Congresul s-a întrunit, dar a fost imediat suspendat de guvernatorul Bucovinei, pe motiv că se remarcaseră tendințe naționaliste românești, care nesocoteau interesele rutenilor. Astfel, ca urmare a politicii sabotatoare a autorităților vieneze, nu s-a mai permis

pentru că era primul pas spre crearea premisei obținerii statutului de autonomie bisericească, ceea ce ar fi adus după sine obligația de a ceda Fondul bucovinean.

*

După cum s-a putut constata în acest studiu, Statutul Organic a fost votat de către CNB de la Sibiu în toamna anului 1868 tocmai în timpul unor aprinse dezbateri privind autonomia catolică. Șaguna a preluat ideile de autonomie catolică și le-a aplicat în Mitropolia sa ortodoxă. Aceasta a obținut, alături de autonomie, și dreptul de a administra fondurile bisericești, desigur și datorită faptului că sumele în cauză au fost foarte mici (în comparație cu fondurile catolice).

Prin urmare, consider că mitropolitul Andrei baron de Șaguna nu a fost influențat de idei protestante atunci când a redactat proiectul său constituțional și a acceptat varianta votată de CNB, ci de principiile reformei constituționale și de autonomie bisericească din sânul catolicismului german și maghiar. Hirscher a fost un bun teoretician, însă principiile promovate de el au avut o rezonanță mult mai mare în Ungaria, unde catolicismul a fost adevărată coloană vertebrală a statului. Șaguna, urmând Gimnaziul piariștilor (tocmai cei care au răspândit în Ungaria ideile reformei constituționale catolice din vestul Europei) a cunoscut aceste dispute chiar din interiorul Bisericii Catolice. A știut să le preia, să le împace cu tradiția sinodală ortodoxă și să creeze astfel o Biserică vie. Prin aceasta, a salvat poate Ortodoxia ardeleană chiar de la desființare, deoarece, la recensământul realizat de Buccow în anul 1761, ortodocșii constituiau 83,61% din populația românească a Transilvaniei¹²³, iar 90 de ani mai târziu, doar 49,6%¹²⁴, în condițiile existenței unei episcopii și a unui consistoriu ortodox, cu sediul la Sibiu.

Însă nu doar că Șaguna a preluat ideile de reformă și de autonomie catolică, ci le-a și conciliat cu doctrina canonică ortodoxă, cu principiul sinodalității (interpretat de Șaguna ca „principiul constituțional, ceea ce este principiul solidarității”¹²⁵). În *Authorismos*-ul său din 1861, Șaguna a arătat că toate asociațiile religioase din Bisericele occidentale, înființate pentru redeșteptarea conștiinței religioase a poporului, nu erau altceva decât imitații din constituția vechii Biserici, adică a Bisericii Ortodoxe:

„Noi, care suntem ortodocși, trebuie să știm că asociațiunile acestea confesionale ale catolicilor și reformatilor sunt niște *imitații*, luate din

convocarea altor Congrese, eparhia de la Cernăuți fiind lipsită de statutul de autonomie, precum și de dreptul de gestionare a Fondului religios.

¹²³ Buccow a recensat în Transilvania 128.653 de familii ortodoxe, păstorite de 1365 de preoți, și 25.223 familii unite, păstorite de 2250 de preoți (Virgil Ciobanu, *Statistica românilor din Ardeal, făcută de administrația austriacă la anul 1760-1762*, Cluj, 1926, p. 9).

¹²⁴ Din ansamblul populației Principatului transilvan, uniții reprezentau 31,4%, ortodocșii 31,0%, reformații 14,3%, romano-catolicii 10,7%, luteranii 9,7%, unitarienii 2,2% și evreii 0,7%. (E. A. Bielez, *Handbuch der Landeskunde Siebenbürgens. Eine physikalisch-statistisch-topographische Beschreibung dieses Landes*, Sibiu, 1857, p. 162, reprint în „Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens. Ergänzungssreihe zum Siebenbürgischen Archiv”, vol. 19, 1996).

¹²⁵ Andrei baron de Șaguna, *Compendium de drept canonic*, Sibiu, 1868, p. XII.

practica Bisericii primitive a lui Hristos, care este Biserica noastră Ortodoxă răsăriteană, prin urmare acelea sunt *Soboare mixte* de arhieriei, preoți, demnitari mari bisericești și lumești, de literați și de creștini din celelalte clase, care se interesează de Biserică, școală și de săracii coreligionari; însă aceste adunări nu le cheamă ei *Soboare* sau *Sinoade*, ci precum am văzut, le cheamă *Asociațiuni*, pentru că n-au autorizare canonică, și sunt înființate afară de Biserică cu învoirea Guvernelor civile, și stau sub legi politice...

Noi așadar avem trebuință de reînvierea Institutelor Bisericii noastre, care rânduiesc ca toată treaba bisericească să se trateze în și prin *Soboare*...

Poate fi, că unii dintre cei ce vor citi acest articol vor gândi că astăzi alte împrejurări sunt de cum au fost atunci când s-au făcut canoanele bisericești, și de aceea nu se pot aplica la împrejurările de față.

Noi, care avem toată stima către cetitorii noștri, n-am putea a afirma că tocmai în aceea împrejurare zace însemnătatea clasică a Instituțiilor Bisericii noastre, că acelea se trag din timpul Apostolilor, din timpul bărbaților apostolești, și de la urmașii nemijlociți și mijlociți ai lor, și că sunt așa de aplicabile la împrejurările prezente, în care trăim, ca (și) cum s-ar fi hotărât acelea ieri sau alaltăieri. Sâmburele aplicabilității de astăzi a Instituțiilor Bisericii noastre zace în acel adevăr mare, că ele sunt luate din cuvintele Mântuitorului, care nu vor trece nici atunci când ar trece lumea și cerul.

Oare cerințele timpului nu sunt concentrate în aceea voie a popoarelor, ca să se ocârmuiască după forma Regimului Constituțional? Și ce alta cuprinde Organismul Bisericii noastre de nu ocârmuirea treburilor Bisericii și a tuturor părților ei constitutive după forma constituțională? Precum într-un Stat constituțional se tratează trebile, și se aduc hotărâri în Parlamente: așa în Biserica noastră rânduiesc canoanele, ca toate afacerile, alegerile arhierilor, egumenilor, protopopilor și ale preoților, chivernisirea averilor bisericești și mănăstirești, îmbunătățirea și regularea preoțimii, a parohiilor și mănăstirilor, și împărțirea ajutoarelor la cei săraci frați să se facă prin *Sinoade* și *Soboare*.¹²⁶

Deci, în viziunea lui Șaguna, nu Statutul Organic s-a inspirat după modele occidentale, ci Ortodoxia a redescoperit, prin intermediul acestor modele occidentale, propriile ei valori, principiul sinodalității, care i-a aparținut de la bun început, dar a fost estompat datorită căderii sub jugul absolutismului de stat.

Analizând activitatea mitropolitului Andrei baron de Șaguna prin această prismă, putem afirma că mitropolitul nu a considerat lucrarea sa pentru revigorarea vieții bisericești ca pe o reformă bisericească propriu-zisă, ci ca pe o revenire la

¹²⁶ Idem, *Anthorismos*, p. 130-131.

vechile principii uitate ale Bisericii Ortodoxe. Acest fapt a fost sesizat și exprimat cu claritate chiar de vicarul său Nicolae Popea:

„E invederat, că între toate actele Congresului acestuia (din 1868 – n.n.), cel mai monumental este *Statutul Organic*. Prin acesta, Biserica noastră din întreaga provincie mitropolitană se organizează deplin în toate părțile ei constitutive. *Un op acesta, căruia anevoie credem să i se mai afle astăzi vreunul asemenea; căci el este compus după prototipul învățăturilor lui Hristos , carele-și fundă Biserica Sa pe libertatea spiritului. Și tocmai pentru aceasta... el ar putea servi și altora de model.*

Dar ceea ce-i mărește valoarea este, că printr-însul se restituie și se garantează legislațiunea Bisericii noastre în deplina ei formă veche canonică și constituțională. Legea electorală se puse pe baza cea mai largă ce se poate cugeta. Aceasta poate va da peste greutăți mai mari întru înfăptuirea sa practică, dar, cu toate acestea, principiul ei cel conducător e cel mai liberal. În acest principiu liberal se cuprinde totodată și egalitatea ca mai perfectă, care se manifestă destul de apriat (deschis – n.n.) în toată a ei întregime și prin aceea, că mirenii încă participă la toate afacerile bisericești, școlare și fundationale, administrative și economice și încă în număr îndoit mai mare decât preoții. De asemenea se primi în Statut principiul alegerii tuturor funcționarilor bisericești școlari și fundationali. În scurt soarta noastră e pusă în mâinile noastre, noi înșine vom fi responsabili în viitor pentru soarta Bisericii, soarta noastră.”¹²⁷

În concluzie, s-ar putea reține următoarele teze privitoare la sursele externe ale constituției bisericești șaguniene:

1. Statutul Organic promulgat de mitropolitul Andrei baron de Șaguna în anul 1868 nu se inspiră deloc din constituțiile Bisericilor protestante. Dimpotrivă, Șaguna a respins sistemul consistorial protestant, existent în Bisericile luterane din centrul Europei înainte de 1848, datorită controlului important deținut de autoritățile statale asupra Bisericii;
2. Între 1848-1868 a avut loc o reformare a constituțiilor protestante de tip consistorial, în sensul democratizării lor, prin introducerea unor elemente din celălalt tip de constituție protestantă – cel presbiterial-sinodal. În Bisericile luterane germane (inclusiv cea săsească din Ardeal) au fost introduse sinoade, alcătuite și din laici. S-a evitat însă preluarea modelului constituțional din viața politică statală, anume separarea puterilor. Prin urmare, s-a dorit ca sinoadele, introduse în urma reformei constituționale protestante, să nu fie foruri reprezentative ale membrilor Bisericii (laici și clerici) care să cenzureze conducerea bisericească, ci ele însele să reprezinte

¹²⁷ N. Popea, *Vechea Mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 349-350.

- conducerea bisericească, prin intermediul unui Consiliu restrâns (o *Permanență* a Sinodului);
3. În paralel cu reformarea constituțiilor protestante din Europa Centrală, a avut loc și o mișcare de reformă catolică. Unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acesteia, în spațiul german, a fost teologul de la Facultatea de Teologie Catolică de la Tübingen, Johann Baptist Hirscher. Acesta a susținut revenirea la sinodalitatea din Biserica primară, prin introducerea în fiecare dieceză a unor sinoade, alcătuite din clerici și laici. Aceste sinoade urmau să fie reprezentanțe ale poporului credincios, având menirea de a efectua controlul asupra organelor administrației bisericești. Cu alte cuvinte, Hirscher a susținut introducerea în constituția Bisericii Catolice a principiului separării puterilor, preluat din viața politică de stat;
 4. Ideile de reformă catolică din spațiul german (și vest-european, în general) au pătruns în Ungaria prin intermediul ordinului piarist. Or, tocmai la Gimnaziul acestora a studiat și tânărul Șaguna. Prin urmare, viitorul mitropolit a putut cunoaște ideile de reformă catolică chiar din interiorul Bisericii Catolice din Ungaria;
 5. De fapt, în Regatul Ungariei, ideile reformiste catolice au avut o rezonanță mult mai puternică decât în spațiul german. Strânsa relație dintre Coroana ungară și Biserica Romano-Catolică „națională” maghiară a avut urmări de-a dreptul catastrofale asupra religiozității catolicilor din Regatul Ungariei. Din această cauză, nu doar clerul inferior, ci și intelectualii maghiari au susținut ideile reformatoare, constituind mișcarea de autonomie catolică vizând separarea de autoritățile de Stat și reorganizarea, după modelul constituționalismului politic, a unui Congres Național Bisericesc catolic, alcătuit, după modelul sârbesc, din două treimi laici și o treime clerici. Aceste planuri privind autonomia Bisericii Catolice din Ungaria nu au putut fi îndeplinite;
 6. Fără să existe dovezi ale unui contact direct între Șaguna și teologul catolic Johann Baptist Hirscher, totuși nu pot să nu fie sesizate asemănările între concepțiile teologice ale celor doi, în special între lucrarea lui Hirscher din 1849 și *Anthorismos*-ul lui Șaguna din anul 1861. Chiar la al doilea Sinod eparhial, convocat în 1860, Șaguna a emis un proiect de regulament privind alegerea deputaților la Sinoadele ulterioare. Iar la următorul Sinod, din 1864 și la Congresul Național Bisericesc din 1868, a propus un proiect de Constituție bisericească, aprobat în cea mai mare parte. Autoritatea guvernamentală maghiară, de fapt ministrul Eötvös József, colegul de școală și de facultate al lui Șaguna, a aprobat acest statut;

7. Șaguna a reușit să impună în Biserica sa ideile de reformă și de autonomie catolică din spațiul german și ungar. De fapt, a fost singurul care a reușit acest fapt, Biserica sa fiind unica în care s-au aplicat aceste idei. Teologii și istoricii catolici nu au trecut aceasta cu vederea și l-au acuzat încă de la bun început pe Șaguna de protestantizare a Bisericii (Fr. Vering, Al. Grama, Gh. Barițiu). Teza aceasta, evident neadevărată, a reușit să fie impusă aproape în mod unanim nu doar printre cercetători, ci și printre unii teologi ortodocși până în ziua de azi.

Considerations on the Sources of Șaguna's Organic Statute. The Organic Statute promulgated by Metropolitan Andrei Șaguna in 1968 was not inspired by the constitutions of Protestant Churches. It is true that between 1848 and 1868 consistorial Protestant constitutions were reformed and became more democratic due to an infusion of presbyterian-synodal elements. However, the constitutional model of the state, i.e. the separation of powers, was considered unsuitable. Therefore, the synods introduced after the constitutional protestant reform were meant to actually lead the church, by means of a Standing Synodal Committee, and not to be representative bodies of the (lay and clerical) members of the Church, that censure the church leadership. In parallel with the reformation protestant constitutions in Central Europe, there was also a catholic reform. Thus, Johann Baptist Hirscher, a Catholic theologian from Tübingen, advocated the return to the synodal system in the Early Church, by introducing synods composed of both lay and clerical members of the Church in each diocese, according to the constitutional model. These synods were to represent the believing people, being meant to supervise the church administration. Catholic reformist ideas were more influential in the kingdom of Hungary than on German land. The close relationship between the Hungarian Crown and the "national" Hungarian Roman-Catholic Church had catastrophic consequences on the religiosity of Catholics in the Kingdom of Hungary. This is the reason why, not only the lower clergy but also Hungarian intellectuals supported reforming ideas and constituted a catholic autonomy movement (which failed) for the separation of powers in the State and the reorganization, according to political constitutionalism, of the Catholic Congress, consisting of lay (two thirds) and clerical (one third) members. Even though there is no evidence to support the hypothesis of any direct contact between Șaguna and the Catholic theologian Johann Baptist Hirscher, there are certain apparent similarities between their theological thinking, especially in Hirscher's works published in 1849 and Șaguna's Anthorismos published in 1861. The Metropolitan managed to impose in his Church concepts similar to those of reform and Catholic autonomy borrowed from the German and Hungarian contexts. Catholic theologians and historians did not fail to accuse Șaguna of turning the Church into a protestant one (Fr. Vering, Al. Grama, Gh. Barițiu). This thesis, which was obviously unrealistic, has survived ever since, being supported by many scholars and also by some Orthodox theologians.

**Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei
ce îi poartă numele?
Argumente interne pentru paternitatea vasiliană
din Rugăciunea teologică a acestui text euharistic**

Lect. Univ. Dr. Ciprian STREZA

Textele euhologice aflate în uz astăzi în Biserica Ortodoxă nu sunt creația exclusivă a unei personalități bisericești. Ele sunt expresia unui act eclesial, în care materialul euhologic străvechi al tradiției bisericești nescrise este prelucrat și înfrumusețat pentru a i se da o nouă formă care să corespundă mai bine realităților istorice ale fiecărei epoci în parte.

În primele patru secole textele euharistice erau în mare parte improvizate, însă odată cu trecerea timpului ele au ajuns să fie fixate în scris. Procesul acesta de așternere în scris a unor formulare euhologice aparținând tradiției orale, precum și acela de prelucrare și înfrumusețare a lor a necesitat un imens efort de punere în valoare a bogăției și a frumuseții experienței eclesiale în noile cadre istorice date.

În acest context trebuie înțeleasă posibilitatea demonstrării paternității anaforalei ce poartă numele acestui mare părinte al Bisericii. Sfântul Vasile nu este autorul acestui text euhologic, ci este cel care l-a prelucrat și l-a înfrumusețat, cel care a știut în mod unic să elaboreze în cadrele tradiției eclesiale și cel care și-a împrumutat limbajul acestei tradiții și a exprimat învățătura ei prin prisma propriei sale personalități. Plinătatea și bogăția tradiției apostolice este datul de la care Sfântul Vasile cel Mare a pornit în reformularea textului euhologic, iar gândirea și trăirea sa bisericească au făcut ca noile secțiuni introduse, expresie și ele ale tradiției bisericești dinamice, să se încadreze perfect și armonios în textul anaforalei euharistice.

Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare s-a păstrat în patru mari versiuni și anume: versiunea egipteană (Äg), cea siriacă (Syr), cea armeană (Arm) și cea bizantină (Byz). Hieronymus Engberding a reușit la începutul secolului trecut să demonstreze faptul că marele părinte bisericesc a prelucrat prin adăugiri teologice și biblice anaforaua ce era în uz în Cezareea Capadociei din vremea sa și a prelucrat-o

prin adăugiri teologice și biblice, dând naștere unui nou text euhologic (arhetipul Ω), din care au derivat toate celelalte trei versiuni, cea armeană, siriacă și bizantină¹.

Existența a patru versiuni diferite ale aceluiași text euharistic a permis științei liturgice comparate să identifice elementele comune, dar și pe cele specifice ale acestor formulare euhologice. Rezultatele obținute în urma acestei analize au făcut posibilă, pe de o parte, trasarea și precizarea sensului evoluției acestui text euharistic, iar pe de altă parte, demonstrarea paternității vasiliene a textului tuturor celor patru versiuni ale acestui text euharistic prin raportarea lor la scrierile Sfântului Vasile cel Mare cu ajutorul bazei de date Thesaurus Linguae Graecae².

Analiza comparativă a diferitelor versiuni ale acestei anaforale și raportarea lor la scrierile Sfântului Vasile relevă faptul că două au fost scopurile urmărite de marele părinte capadocian în prelucrarea formularului euharistic din Cezareea Capadociei: o îmbogățire de fond, dar și una de formă a acestui text euhologic străvechi. Dat fiind cadrul istoric dificil al acelei perioade în care Biserica era măcinată de erezii, Sfântul Vasile a reușit, folosindu-se de un impecabil limbaj biblic, să facă o inspirată revizuire și adăugire conținutului teologic-dogmatic al acestei anaforale prin precizarea și adâncirea sensului învățării apostolice referitoare la Persoanele Sfintei Treimi și la întreaga iconomie a mântuirii.

Revizuiind, Sfântul Vasile cel Mare rămâne în cadrele consacrate ale tradiției cultice. Conștient de faptul că prin textul liturgic se transmite cel mai bine mesajul învățării ortodoxe, acest mare sfânt părinte și-a ales cu mare atenție limbajul, folosind cu preponderență termeni biblici, astfel încât bogăția și adâncimea dogmei, ale învățării tainice nescrise, ale experienței de veacuri a Bisericii, păstrată în tăcere, sesizată însă și exprimate în cultul divin, să fie mărturisite prin cuvintele Sfintei Scripturi. Astfel, Tradiția și Scriptura se întâlnesc fericit în textul cultic, în *κήρυγμα* Bisericii.

Coincidențele verbale între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul euharistic al celor patru versiuni atât la nivelul pasajelor comune cât și la cel al fragmentelor ce apar doar în versiunile bizantine, siriene și armenie trebuie să fie analizate cu mare atenție. Premisa de la care se va porni în această analiză este aceea că limbajul și expresiile anaforale euharistice sunt un bun și un rod al Tradiției. Sfântul Vasile cel Mare a asimilat într-un mod unic acest mare dar al tradiției eclesiale. Scrisul său folosește cu mare dexteritate o mulțime de texte biblice pentru argumentarea ideilor prezentate pe fundalul unui impecabil limbaj liturgic.

Astfel, coincidențele verbale între textul anaforalei și scrierile Sfântului Vasile cel Mare pot să provină, pe de o parte, din acest limbaj uzual al tradiției liturgice (Formelgut) iar pe de altă parte, ele se pot datora geniului teologic creator al

¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgab, Theologie des christlichen Ostens* 1, Münster, 1931.

² A se vedea: Ciprian-Ioan Streza, *Anafora Sfântului Vasile cel Mare, Istorie-text-analiză comparată – comentariu teologic*, Sibiu, 2005, 535 p.

arhiepiscopului din Cezareea Capadociei. Astfel, pentru ca un text biblic menționat în textul anaforei să poată constitui un argument al paternității vasiliene a acestui formular euharistic, el trebuie să fie des menționat și folosit cu predilecție în scrierile vasiliene.

Vor fi analizate elementele care diferă în textele diferitelor versiuni, dar mai ales cele din secțiunile introduse în mod cert de Sfântul Vasile cel Mare în anafora. Analiza va fi făcută pe secțiuni pentru a putea sublinia construcția trinitară impecabilă a acestei prime părți a anaforei Sfântului Vasile cel Mare³. Vor fi prezentate comparativ doar textul egiptean și cel bizantin pentru a putea fi scoase în evidență îmbogățirile teologice aduse de ierarhul din Cezareea Capadociei formularului euharistic original păstrat în textul versiunii egiptene⁴.

Din motive metodologice textul anaforei a fost împărțit pe secțiuni în funcție de tematica bogată pe care acesta o conține.

1. Introducerea I, 1-25.

	Textul grec al versiunii egiptene (Äg) ⁵	Textul grec al versiunii bizantine (Byz) ⁶	
1	Cel Ce ești	Cel Ce ești Stăpâne	1
2	Stăpâne Doamne	Doamne Dumnezeule	2
3	Dumnezeul	Părinte Atotțiitorule Cel	3
4	adevărului	închinat	4
5	Cel Ce ești mai înainte		5

³ Fenwick remarcă în disertația sa doctorală diferența de accent în structurarea trinitară în anaforaua Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob. În prima, Rugăciunea teologică conține o descriere și laudă a fiecăreia din cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, pe când cea de a doua consacră Rugăciunea teologică Tatălui, cea hristologică și anamneza Fiului și epicleza și dipticele Sfântului Duh. J. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 82-83.

⁴ A se vedea: H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe, Theologie des christlichen Ostens* 1, Münster, 1931, p. LXXVII-LXXVIII.

⁵ Textul grec al versiunii egiptene a fost editat de: Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. 1, Frankfurt, 1847, p. 57-85.

Josephus Aloysius Assemani în *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea VII, partea I, Paris și Leipzig în 1902, p. 45-86 și în PG 31, 1629-1656. Lucrarea de față folosește textul reprodus după Renaudot de A. Häggi și I. Pahl în *Prex Eucharistica*, p. 348-357.

⁶ Textul bizantin a cunoscut cele mai numeroase editări. A se vedea: C.A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884, p. 80-84; F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 321-327; Anton Häggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 230-243; Miguel Arranz, *L'Euclologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma, 1996, p. 546-558. Aici a fost folosit textul deosebit de atent editat de A. Anton Häggi și Irmgard Pahl din *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 230-232.

6	de veci	vrednic cu adevărat și drept	6
7	și împărățești în veci,		7
8		și cuvenit lucru este	8
9	Cel Ce în cele de sus	pentru slava	9
10	locuiești	sfințeniei Tale	10
11	și spre cele smerite	a Te lăuda, Ție a-Ți cânta,	11
12	privești	pe Tine a Te binecuvânta,	12
13		Ție a ne închina,	13
14		Ție a-Ți mulțumi, pe Tine	14
15		a Te slăvi,	15
16		pe Tine sigurul Dumnezeu	16
17		adevărat	17
18		și Ție a-Ți aduce	18
19		cu inimă înfrântă și suflet	19
20		smerit	20
21			21
22			22
23		această slujbă	23
24		cuvântătoare	24
25		a noastră:	25
		căci Tu ești Cel Ce ne-ai	
		dăruit nouă	
		cunoașterea	
		adevărului Tău.	
		Și cine este în stare să	
		grăiască	
		puterile Tale și să facă	
		auzite	
		toate laudele Tale,	
		sau să spună toate	
		minunile	
		Tale în	
		toată vremea?	

Această primă secțiune a Rugăciunii teologice poate fi considerată ca fiind dedicată întregii Sfintei Treimi, pregătind lauda κατ'οικονομίαν a fiecărei Persoane divine în parte.

Textul egiptean conține în această primă parte o serie de elemente specifice ale tradiției liturgice locale. Adresarea directă prin construcții participii substantivale juxtapuse, care însă nu fac mențiune de nici un verb de mulțumire, deplasarea formulei impersonale: „cu vrednicie și cu dreptate..” în dialogul pre anaforal sunt

note caracteristice ale textelor euhologice egiptene. De inspirație biblică participiile substantivate ce deschid textul euharistic prin apelarea directă și prin descrierea măreției și atotputerniciei Persoanei lui Dumnezeu-Tatăl, Creatorul și Proniatorul a toate, plasează acest text euhologic în cadrele clasice ale anaforei euharistice care se adresează Tatălui, în Numele Fiului, și a misterului Său pascal, prin comuniunea Sfântului Duh. Persoana Fiului va fi mai apoi doar în trecere amintită, iar cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi nu este deloc menționată. Aceste lipsuri vor fi însă suplinite în textul arhetipului Ω, care aduce în această primă parte a anaforei o veritabilă expunere a dogmei trinitare.

Nota caracteristică a textului egiptean este citarea exactă a unor pasaje scripturistice pe care le conține în debutul său. Engberding vede în prezența acestui material euhologic o influență a tradiției cultice locale, însă în nici o anafora euharistică alexandrină textele biblice nu apar citate cu o astfel de mare precizie.

Este impresionant modul în care se succed și sunt armonizate între ele expresiile biblice în lauda măreției și atotputerniciei lui Dumnezeu. Primele rânduri I, 2-6 reproduc cu exactitate pasaje din psalmi: „Dumnezeul adevărului”, Ps 30, 6; „Cel Ce este mai înainte de veci”, Ps 54, 20; „Cel Ce în cele de sus locuiești și spre cele smerite privești” Ps 112, 6, în care se intercalează și o expresie din Cântarea lui Moise din Ex 15, 18: „Cel ce împărățești în veci”, pentru ca descrierea atributelor divine să continue mai apoi în I, 27-28 cu mult discutatul text din FA 4, 24 care apare și în psalmul 133, 3: „Cel ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele din ele”.

Cu toate că aceste prime rânduri ale textului egiptean reproduc cu exactitate pasaje biblice, doar câteva paralele pot fi găsite cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare și la nivelul acestui pasaj al acestei versiuni a anaforei euharistice, ele nu pot constitui argumente în favoarea paternității vasilene, fiind simple mențiuni și nu texte folosite cu predilecție în operele acestui sfânt părinte. În *Contra lui Eunomiu* Sfântul Vasile citează expresia „Dumnezeul adevărului” din Ezr 4, 40, ce apare și în I Ag 2⁷, în omilia sa *Despre credință* el folosește cu exactitate textul biblic din psalmul 54, 20: „Cel ce este mai înainte de veci”⁸, iar în Omilia sa la Psalmul 29

⁷ PG 29.757B: „Cine este Adevărul dacă nu Cuvântul lui Dumnezeu și Fiul prin Care sunt toate? Eu sunt, zice, Calea, Adevărul și Viața. Adevăr nu este decât din Cel prin fire adevărat și veșnic din Care Acesta s-a născut. De aceea, adaugă zicând: *Binecuvântat este Dumnezeu adevărului, Cel ce este Părintele Adevărului-Hristos*” [Γίς δὲ ἡ ἀλήθεια, ἡ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Υἱός, δι’ οὗ τὰ πάντα; Ἐγὼ γάρ εἰμι, φησὶν, ἡ ὁδὸς, καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ ζωὴ. Ἀλήθεια δὲ οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἡ ἐκ τοῦ ἀληθινοῦ φυσικῶς καὶ αἰδιῶς ἐξ αὐτοῦ γεννηθεῖσα. Διὸ ἐπιφέρει λέγων: Εὐλογητός ὁ Θεός τῆς ἀληθείας, ὅς ἐστι Πατὴρ τῆς ἀληθείας Χριστοῦ.] Această expresie apare și în psalmul 30, versetul 2, însă Sfântul Vasile cel Mare folosește aici în mod vizibil textul din Ezr 40, 4.

⁸ PG 31, 465D : „Când a venit Izvorul vieții, Înțelepciunea, Puterea, Chipul neschimbat al lui Dumnezeu cel nevăzut, Fiul, Cel născut din Tatăl, Cuvântul viu, Cel Ce este Dumnezeu...Cel ce este și nu a devenit: *Cel Ce este mai înainte de veci*, și nu dobândit mai târziu.” [Ὅθεν προῆλθε ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ εἰκὼν ἡ ἀπαράλλακτος τοῦ ὁράτου Θεοῦ, ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς

marele părinte capadocian amintește de expresia din Ps 112, 5: „Cel Ce în cele de sus locuiești și spre cele smerite privești”⁹.

Anafora debutează cu lauda și preamărirea Sfintei Treimi în general în termenii consacrați ai Sfintei Scripturi, anunțând astfel tema centrală a celebrării euharistice: Sfânta Treime este prezentă în toată Sfânta Liturghie ca izvor al supremei iubiri ce se revărsă asupra credincioșilor și face astfel posibilă lauda, preamărirea ei de către întreaga făptură. De aceea toată Liturghia este plină de Treimea pomenită și invocată în rugăciune. Anafora euharistică începe prin aducerea de laudă și mulțumire lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime ca început al oricărui dialog plin de iubire între om și Creatorul său¹⁰.

Mulțumirea ce se cuvine a fi adusă lui Dumnezeu este răspunsul la dragostea Sa revărsată și manifestată în întreaga iconomie a mântuirii, actualizată neîntrerupt în jertfa euharistică. Lauda adusă Creatorului trebuie să fie cu atât mai mare cu cât e mai mare înălțimea de la care El S-a coborât și rămâne coborât în sânul pleromei eclesiale și de aceea ea trebuie să fie adusă cu „inimă înfrântă și cuget smerit”. Textul euharistic exprimă plastic această idee prin folosirea unei expresii biblice consacrate din Ps 112, 6: „slava sfințeniei Tale” asociate unei construcții infinitivale ample: „cuvinit lucru estea Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi”. Motivul central al mulțumirii este însăși dragostea Treimii revelată și manifestată omului, însăși posibilitatea de a mulțumi fiind un dar al lui Dumnezeu pentru care trebuie mulțumit, „câci tu ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevărului Tău”, cum se exprimă textul euharistic folosind aici expresia Sfântului Apostol Pavel din *Evr 10*, 26¹¹. Descrierea măririi Celui Preaînalt este pusă în lumină mai mult prin evidențierea neputinței de a o face așa cum trebuie, pe măsura slavei descoperite, căci El întrece orice cugetare și orice înțelegere, de unde și cele două interogații retorice preluate din psalmi ce imediat urmează: „Și cine este în stare să grăiască puterile Tale și să facă auzite toate laudele Tale, sau să spună toate minunile Tale în toată vremea?” Treimea s-a pogorât și se pogoară mereu spre cei ce se înalță spre Ea. Lauda și preamărirea Ei este posibilă doar pentru că Ea s-a revelat și se descoperă mereu, fiind sesizată ca izvor suprem al dragostei dincolo de cugetarea și puțința omenească de a o lăuda și preamări așa cum se cuvine.

γεννηθεῖς Υἱός, ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὦν... ὦν, οὐχὶ προσγενόμενος: ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, οὐχὶ προσκτηθεῖς ὕστερον].

⁹ PG 29, 308B. „Cum este înălțat Cel Ce locuiește întru cele înalte de cei sortiți [ării umile?” [Πῶς ὁ ἐν τοῖς ὑψηλοῖς κατοικῶν ὑψοῦται ὑπὸ τῶν τὴν ταπεινὴν χώραν λαχόντων;].

¹⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 257.

¹¹ Expresia: „cunoașterea adevărului Tău” apare de cinci ori menționată în scrierile sfântului Vasile cel Mare. Demne de amintit sunt: *Epistola* 243, 4, Courtonne III, p. 73; *Omilia despre judecata lui Dumnezeu*, PG 31, 653A, precum și *Regulile Morale* 80, 8, PG 31, 864A.

Fondul ideatic al acestor prime rânduri ale textului euharistic a fost negreșit cizelat de Sfântul Vasile cel Mare. Dintre expresiile biblice folosite în acest debut de anafora două din ele apar cu predilecție în operele acestui mare sfânt părinte. Expresia „jertfă cuvântătoare” din *Rom* 12, 1 este de 11 ori folosită de Sfântul Vasile cel Mare¹², iar cea din *Evr* 10, 26: „cunoașterea adevărului Tău” apare de 5 ori menționată în operele acestuia¹³, ambele fiind definitorii pentru gândirea și scrisul marelui părinte capadocian.

În Asceticele sale, în Regulile mici, Sfântul Vasile cel Mare dă o definiție unică a sensului expresiei „slujbă cuvântătoare”:

„Slujire este, după părerea mea, cinstirea angajată, continuă și neclătinată a Celui adorat. Diferența dintre slujirea cuvântătoare și cea necuvântătoare ne-o înfățișează Apostolul spunând câteodată: Știți că atunci când erați păgâni erați târâți, ca și cum erați mânați, iar altă dată: Să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare. Cel care este târât ca și cum ar fi mânat aduce slujire necuvântătoare, pentru că, pe de o parte, el nu se conduce din îndemn și intenție proprie sub îndrumarea rațiunii, iar pe de altă parte este dus, fără voia lui spre ceea ce îl duce autoritatea celui care îl târăște. Cel care însă cu minte sănătoasă și cu bună cugetare tinde întotdeauna și în orice împrejurare către ceea ce place lui Dumnezeu și săvârșește aceasta, acela împlinește porunca slujirii cuvântătoare....”¹⁴.

¹² Remarcabil este și pasajul din Comentariul la cartea Profetului Isaia, 1,24, PG 30, 165B în care Sfântul Vasile cel Mare amintește această expresie: „Ce-mi folosește, zice, mulțimea jertfelor voastre? Și mulțimea [jertfelor] nu o primește: o singură jertfă cere. Să se aducă fiecare însuși pe sine lui Dumnezeu, înfățișându-se pe sine ca jertfă vie, bineplăcută lui Dumnezeu, prin jertfă cuvântătoare, jertfind lui Dumnezeu jertfă de laudă” [Τὶ γάρ μοι πλῆθος, φησί, τῶν θυσιῶν ὑμῶν; Καὶ τὸ μὲν πλῆθος ἀποπέμπεται: μίαν δὲ θυσίαν ἐπιζητεῖ. Αὐτὸς ἕκαστος ἑαυτὸν προσαγέτω τῷ Θεῷ, παριστῶν ἑαυτὸν θυσίαν ζῶσαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως].

¹³ *Epistola* 243,4, Courtonne vol 3, p. 74; *Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu*, PG 31, 653A; *Regulile Morale*, PG 31, 864A; *Comentariu la Profetul Isaia*, 1, 59, PG 30, 224B și 11, 250, PG 30, 560B.

¹⁴ PG 31, 1236BC: Λατρεία μὲν ἐστίν, ὡς λογίζομαι, ἡ συντεταμένη, καὶ διηνεκῆς, καὶ ἀμετεώριστος περὶ τὸ λατρουμένον θεραπεία: τὴν δὲ διαφορὰν τῆς λογικῆς λατρείας καὶ τῆς ἀλόγου παρίστησιν ἡμῖν ὁ Ἀπόστολος εἰπὼν, ποτὲ μὲν: Οἰδατε, ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι: ποτὲ δέ: Παραστήσατε τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Ὁ μὲν γάρ, ὡς ἂν ἀγῆται, ἀπαγόμενος, ἄλογον λατρεύει λατρείαν, ἅτε μὴ ὑπὸ λόγου καθηγουμένου, ἴδια ὁρμῇ καὶ προθέσει κινούμενος, τῇ δὲ τοῦ ἄγοντος ἐξουσίᾳ, πρὸς ὅπερ ἂν ἀγῆται, καὶ ὡς οὐ θέλει, φερόμενος: ὁ δὲ μετὰ λόγου βγιοὺς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς σὺν πολλῇ φροντίδι τὸ ἀρεστὸν τῷ Θεῷ πάντοτε καὶ πανταχοῦ σκοπούμενος καὶ κατορθῶν, οὗτος πληροῖ τὴν ἐντολὴν τῆς λογικῆς λατρείας.. A se vedea trad. rom la Prof. Iorgu Ivan, *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri*. Partea a doua, PSB 18, EIBMBOR, București, 1989, p. 415.

Slujbă cuvântătoare este întreaga anafora euharistică, de aceea a și fost introdusă această expresie de Sfântul Vasile cel Mare în primele ei rânduri. Adorarea conștientă și voită și personală adusă lui Dumnezeu prin cuvânt este întreaga orientare a ființei umane spre Ziditorul ei. Omul este prin excelență cuvânt cuvântător, întrucât cuvântul este omul în lucrarea lui de descoperire, și a fost creat după chipul Cuvântului lui Dumnezeu și se menține ca și cuvânt cuvântător doar în dialog viu și personal cu Acesta. Cuvântul ca rugăciune este jertfă și izvor al întregii jertfelnicii și de aceea el își găsește împlinirea în aducerea Jertfei euharistice¹⁵.

Este remarcabilă dexteritatea cu care Sfântul Vasile folosește textele biblice, și adâncimea ideilor exprimate în acest veritabil imn de laudă adus Sfintei Treimi.

2. Dumnezeu-Tatăl – Creator a toate: I, 26-35

	Textul grec al versiunii egiptene (Āg)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
26		Stăpâne, Stăpâne al tuturor,	26
27	Cel ce ai făcut	Făcătorule al cerului și al	27
28	cerul și	pământului	28
29	pământul și	și a toată făptura văzută	29
30	marea	și nevăzută,	30
31	și toate cele din	Cel ce șezi pe scaunul	31
32	ele	slavei și privești	32
33		adâncuri,	33
34		Cel fără de început, nevăzut,	34
35		neajuns,	35
		necuprins, neschimbat	

Lui Dumnezeu-Tatăl, Ziditorul și Creatorul a toate câte sunt, Îi este adresat întreg textul euharistic. Cele trei pasaje ce alcătuiesc această secțiune sunt comune tuturor celor patru versiuni ale textului euharistic. Dumnezeu-Tatăl este invocat încă dintru început cu acele cuvinte pe care însuși Mântuitorul le-a folosit (Mt 11, 25): „Doamne al cerului și al pământului”, pentru ca apoi să fie laudat ca Ziditor al „întregii făpturi văzute și nevăzute”, expresie ce trimite la primele mărturisiri de

¹⁵ A se vedea referitor la acest subiect: Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea „slujba cuvântătoare” din Liturghierul român*, București 1939; Pr. Pavel Florensky, „Slovesnie slujenie”, în *Journal Moskovskoi Patriarii* 4, 1977, p. 63-75; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 286-290.

credință creștină și care este o derivare a unei formule de adresare din *Col* 1, 16 unde ea se referă la Persoana Fiului. O astfel de „fluiditate” și „flexibilitate” în preluarea în anafora euharistică a unei expresii ce în Sfânta Scriptură se referă la una din Persoanele Sfintei Treimi și folosirea ei ca adresare adusă unui alt lpostas divin, a fost un fapt ce desigur nu a putut trece neobservat de către credincioșii care participau la celebrarea euharistică, fiind astfel o mărturisire de credință implicită, o „iconizare verbală” a perihorezei dintre cele trei Persoane dumnezeiești¹⁶. Această artă de a descrie prin mijloace lingvistice variate învățătura despre Sfânta Treime, folosind cu dexteritate prepozițiile în doxologii și utilizând diverse texte scripturistice pentru a sugera și „iconiza” în chip verbal taina deofinității și individualității lpostasurilor divine, este una din caracteristicile esențiale ale scrierilor vasilene¹⁷.

Descrierea prin atribute pozitive a lui Dumnezeu-Tatăl, Creatorul și Proniatorul a toate, este completată în cel de al doilea pasaj (b) din I, 30-31 cu o expresie preluată din *Mt* 25, 3: „Cel Ce șezi pe tronul sfintei Tale slave”, a cărei poziție a fost modificată în textul bizantin comparativ cu cel egiptean unde se referă la Persoana Fiului (o mărturie evidentă și aici a aceleiași tendințe de reliefare a perihorezei treimice!), tocmai pentru a putea introduce pe această cale șirul de adjective cu α privativ care exprimă într-un limbaj apofatic măreția și slava de necuprins a lui Dumnezeu.

Un astfel de mod de exprimare este specific teologisirii părinților capadocieni, iar aici este vizibil faptul că atât atributele prin afirmare, cât și cele prin negare nu se referă la ființa cea de nepătruns a lui Dumnezeu, ci se referă la Persoana lui Dumnezeu-Tatăl. În mod cert aceste pasaje al anaforalei euharistice prezente în toate cele patru versiuni conțin elementele esențiale ale experienței și încercării de exprimare a misterului trinitar așa cum apar ele expuse în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

În disputa sa cu Eunomiu, marele părinte capadocian a demonstrat că denumirile și atributele date lui Dumnezeu nu exprimă ființa Lui, ci îl descriu în lucrarea, în manifestarea Lui în lume. Eunomiu a fost, la acea vreme, vocea unei întregi tradiții, filosofice care a perceput transcendența absolută a lui Dumnezeu, Primul Principiu, în raport cu toate celelalte creaturi create de El. Fascinat de acest mister, Eunomiu a încercat printr-un efort metafizic impresionant să pătrundă și să descrie realitatea ființei lui Dumnezeu cu ajutorul categoriei de „nenăscut” [ἀγέννητος]¹⁸. El a încercat să exprime datul credinței creștine în termenii și

¹⁶ Hutcheon Cyprian Robert, „A Sacrifice of Praise: A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of Saint Basil”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1, 2001, p.13.

¹⁷ A se vedea: *Despre Sfântul Duh*, capitolele 2-6, Sieben, 72-113.

¹⁸ A se vedea: Bernard Sesboüé, Georges-Matthieu de Durand, Louis Doutreleau (eds.), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie, Sources chrétiennes* 299, 305, Paris, 1982, 1983; Bernard Sesboüé, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française*, Roma, 1980. Întreaga problemă a

categoriile raționale ale filosofiei păgâne. Dumnezeu este în opinia sa substanță necreată, iar necreatul nu este doar un simplu concept despre Dumnezeu [ἐπίνοια]¹⁹, ci reprezintă însăși ființa Lui. Termenul de „nenăscut” [ἀγέννητος] este revelarea pură și absolută a lui Dumnezeu, iar acest concept nu are pentru Eunomiu un α privativ, căci nu conține o privire a lui Dumnezeu de ceva, ci este o afirmare prin privarea oricărei privări spunând ceva pozitiv despre Dumnezeu²⁰. În opinia sa, Dumnezeu este numit nenăscut și este nenăscut în sine înaintea oricărui limbaj omenesc, conceptul fiind identic pentru el cu ontologia, iar definirea ființei divine cu acest termen face imposibil faptul ca Dumnezeu-Tatăl să aibă un Fiul născut din veci din El. Reducerea Fiului la statutul de creatură, îl arată pe Eunomiu ca pe moștenitorul fidel filosofiei antice grecești ce era familiarizată cu ideea unei Divinități care are un Logos, un Cuvânt divin, dar care nu este egal cu Dumnezeu, iar introducerea acestei viziuni asupra misterului Sfintei Treimi a avut în Biserică urmări deosebit de grave.

Sfântul Vasile cel Mare a fost și el un bun cunoscător al filosofiei grecești și a putut sesiza foarte repede pericolul acestei învățături pentru viața Bisericii și s-a angajat cu multă responsabilitate în combaterea ei, depunând un enorm efort de precizarea dogmelor creștine folosindu-se de categoriilor rațiunii umane²¹.

Preocuparea principală a Sfântului Vasile cel Mare a fost mărturisirea adevăratei credințe așa cum a fost păstrată ea de tradiția Bisericii. El a detronat conceptul de necreat de pe pedestalul noetic și ontologic pus de Eunomiu, și l-a trecut la statutul de proprietate personală a Persoanei Dumnezeu-Tatăl. Atributele divine sunt, pentru Sfântul Vasile cel Mare, atât o afirmare pozitivă a ceea ce este Dumnezeu, pe baza lucrării Lui în lume, cât și o negație a ce nu este El, prin depășirea și negarea oricărei analogii cu lumea văzută:

„Printre cuvintele care sunt spuse despre Dumnezeu, unele indică ceea ce este prezent în El, altele, dimpotrivă, ceea ce nu este prezent. Așadar, pornind de la aceste două serii, oarecum un fel de amprentă a lui

controversei eunomiene este bine surprinsă în întreaga ei complexitate de câteva lucrări fundamentale: Bernard Sesboué, *Saint Basile et la Trinité: un acte théologique au IV^{ème} siècle; le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Desclée, Paris; Th. Dams, *La controverse eunoméenne*, thèse polycopiée de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1952; Milton V. Anastos, *Basil's Kata Eunomiu. A Critical Analysis*, în P.J. Fedwick, (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, vol 1, Toronto, 1981, p. 67-136.

¹⁹ Referitor la sensul și semnificația acestui termen a se vedea: A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion kat'epinoian*, Roma, 1955.

²⁰ Bernard Sesboué, *Saint Basile et la Trinité*, p. 30.

²¹ *Ibidem*, p. 14.

STUDII ȘI ARTICOLE

Dumnezeu se imprimă în noi, care provine atât din negarea atributelor care nu corespund (lui Dumnezeu) cât și din mărturisirea celor care există²².

Această articulare originală a celor două serii de atribute, a celor care afirmă ceva despre Dumnezeu, pe baza lucrării Lui în creație, și a celor care prin negare spun ceea ce nu este Dumnezeu, prin depășirea oricărei analogii cu lumea văzută, poate fi găsită și în textul euharistic (arhetipul Ω). Aceste două feluri de atribute se completează reciproc și sunt în măsură de a opera o corectare a viziunii și ideii omului despre Dumnezeu și de a exprima într-o manieră unică adâncimea și necuprinsul misterului Sfintei Treimi.

3. Un imn închinat Fiului I, 36-46

	Textul grec al versiunii egiptene (Āg)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
36	Tatăl Domnului și	Tatăl Domnului nostru	36
37	Dumnezeului și	Iisus Hristos, al marelui	37
38	Mântuitorului nostru	Dumnezeu,	38
39	Iisus Hristos	Mântuitorul	39
40		nădejzii noastre,	40
41	prin Care toate le-ai	Care este chip al bunătății	41
42	făcut,	Tale,	42
43	cele văzute și	pecete identică	43
44	nevăzute	Care întru Sine Te arată pe	44
45		Tine, Tatăl,	45
46		Cuvânt viu, Dumnezeu	46
	Cel ce șezi pe tronul sfintei Tale slave	adevărat, Înțelepciunea cea mai înainte de veci, Viață, Sfințenie, Putere, Lumina cea adevărată,	

²² *Împotriva lui Eunomiu* 10, 5-10, PG 29, 533 BC: 'Εν τοῖνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά ἐστι, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον. τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ δύο γάρ τούτων οἰονεῖ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἐκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele?

Pasajul din I, 36-39 face trecerea spre lauda celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi, Fiul din veci al Tatălui, „Marele Dumnezeu și Mântuitorul nădejzii noastre”, Care este descris printr-o bogată înșiruire de denumiri biblice: „Chip al bunătății” (*Înțel* 7, 26 și *Col* 1, 15: Chip al lui Dumnezeu cel nevăzut), „Pecete” (*In* 6, 27), „Cuvânt viu” (*Evr* 4, 12), „Dumnezeu adevărat” (*I In* 5, 20), „Înțelepciune” (*I Cor* 1, 24), „Viață” (*In* 1, 4), „Sfințenie” (*I Cor* 1, 30), „Putere” (*I Cor* 1, 24), „Lumina cea adevărată” (*In* 1, 9).

Dexteritatea cu care sunt folosite aceste pasaje din Sfânta Scriptură în alcătuirea unui imn de laudă adus Fiului sunt caracteristici ale scrisului Sfântului Vasile cel Mare²³. Bernard Capelle a demonstrat însă că acest întreg pasaj a fost preluat aproape ad literam de marele părinte capadocian dintr-o scriere antiariană mai puțin cunoscută, o scurtă omilie la *Mt* 11, 27 („Toate mi-au fost date mie de Tatăl meu”) a Sfântului Atanasie cel Mare, scriere ce a fost adăugată unei lucrări mai vaste, intitulată „Expunere a credinței” [*Ἐκθεσις πίστεως*]²⁴. Paralelismul și identitatea între acest text și cel folosit în versiunea bizantină a anaforei Sfântului Vasile cel Mare sunt remarcabile:

Brightman, 323:

ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς σῆς
ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότητος
ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα,
Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός,
ἢ πρὸ αἰώνων σοφία, ζωή,
ἀγιασμός, δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν

PG 25, 217 BC:

εἰκὼν γὰρ ἐστίν.....
πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ
ἐστίν.....Σφραγὶς γὰρ ἰσότητος,
ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα,
Λόγος ζῶν, ἀληθινός, δύναμις,
σοφία,
ἀγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις ὡμῶν.

Care este chip al

bunătății Tale, pecete identică
Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl,
Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat,
Înțelepciunea cea mai înainte de veci, Viață
Sfințenie, Putere, Lumina cea adevărată

Chip este așadar....

toate ale Tatălui în El
sunt.....Pecete identică,
Care întru Sine arată pe Tatăl
Cuvânt viu, adevărat, Putere,
Înțelepciune,
Sfințenie și Izbăvirea noastră.

²³ Este de remarcat faptul că expresia paulină în *Tit* 2, 13 și *I Tim* 1, 1: „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos al marelui Dumnezeu și Mântuitorul nădejzii noastre” este una dintre frazele biblice cele mai des citate în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, fiind astfel introdusă în mod cert de acesta în textul anaforei. A se vedea: *Despre Sfântul Duh* 16, 39, Sieben, p. 192; *Epistola* 139, 2, Courtonne, II, p. 58; *Contra Iulius Eunuhiu*, PG 29, 708B.

²⁴ Bernard Capelle, „Les liturgies «basiliennes» et saint Basile”, *Bibliothèque du Muséon* 47, Louvain, 1960, p.51.

Capelle sugerează faptul că Sfântul Vasile cel Mare a inserat acest pasaj în textul anaforei pe care a prelucrat-o pentru a afirma și pe această cale fidelitatea sa față de credința niceeană²⁵.

În acest sens, deosebit de important este faptul că un fragment din pasajul citat mai sus apare menționat și într-una din scrierile marelui părinte capadocian, în omilia sa *Despre credință*²⁶:

„Deci, pe de o parte, ca Fiul a moștenit prin fire cele ale Tatălui, pe de altă parte, ca Unul Născut le are pe toate, cuprinzându-le în Sine, fără ca Unul să fie despărțit de Celălalt. Din aceasta așadar am fost învățați despre numirea Fiului, căci firii [dumnezeiești] este părtaș: nu a fost creat din poruncă, ci neîntrerupt din ființa [dumnezeiască] a strălucit, din veci legat de Tatăl, egal în bunătate, egal în putere, părtaș al slavei. Ce așadar [poate fi numit] decât pecete și chip, Care întru Sine Îl arată întreg Tatăl”²⁷.

Mai mult chiar, în expunerea teologiei sale referitoare la cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi din cadrul tratatului *Despre Sfântul Duh*, marele părinte capadocian adesea folosește expresii ce apar și în scrierile Sfântului Atanasie cel Mare. În capitolul 26, 64 Sfântul Vasile explică faptul că folosirea doxologiei „în Duhul Sfânt” nu implică diminuarea și necinstirea dumnezeirii Sfântului Duh și concluzionează astfel:

„Așa cum spunem că lauda adusă în Fiul este ca una adusă în Chipul lui Dumnezeu, așa putem vorbi și despre o laudă adusă în Duhul, ca în Cel Care descoperă în Sine dumnezeirea Domnului. Sfântul Duh nu poate fi separat de Tatăl și Fiul în închinare....Este imposibil a vedea Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut (pe Hristos), fără luminarea Sfântului Duh. Cine privește Chipul nu poate separa lumina de Chip....Astfel încât în mod propriu și corespunzător prin luminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu (pe Fiul), iar prin (acest) Chip suntem ridicați (spre Tatăl), spre Cel al Cărui Chip și Pecete identică este (Fiul)”²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁶ PG 31, 468BC.

²⁷ Ως μὲν οὖν Υἱός, φυσικῶς κέκτηται τὰ τοῦ Πατρὸς: ὡς δὲ Μονογενής, ὅλα ἔχει ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν, οὐδενὸς καταμεριζομένου πρὸς ἕτερον. Ἐξ αὐτῆς τοίνυν τῆς Υἱοῦ προσηγορίας διδασκόμεθα, ὅτι τῆς φύσεώς ἐστι κοινωνός: οὐ προστάγματι κτισθεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκλάμπας ἀδιαστάτως, ἀχρόνως τῷ Πατρὶ συνημμένος, ἴσος ἐν ἀγαθότητι, ἴσος ἐν δυνάμει, κοινωνός τῆς δόξης. Καὶ τί γάρ, ἀλλ' ἡ σφραγὶς καὶ εἰκὼν, ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα; Ὅσα δὲ σοι μετὰ ταῦτα ἀπὸ τῆς σωματικῆς κατασκευῆς διαλέγεται, τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν οἰκονομῶν, ἣν διὰ σαρκὸς ἐπιφανείς ἡμῖν ἐπεδείξατο.

²⁸ *Despre Sfântul Duh*, Sieben, p. 270: Ὡσπερ οὖν ἐν τῷ Υἱῷ προσκύνησιν λέγομεν, τὴν ὡς ἐν εἰκόνι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύντι τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα. Διό καὶ ἐν τῇ προσκυνήσει ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἀδύνατον γάρ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, μὴ ἐν τῷ

Conform bazei de date Thesaurus Linguae Graecae²⁹ termenul de ἰσότητος este foarte rar, iar expresia σφραγὶς ἰσότητος apare doar de trei ori în întreg corpusul patristic: o dată în lucrarea Sfântului Atanasie cel Mare citată mai sus, și de două ori în operele Sfântului Vasile: în tratatul *Despre Sfântul Duh* și în *Omilia pentru mângâierea celui bolnav*³⁰. Este tentant de a vedea în acest fapt o dovadă în sprijinul paternității vasilienne a anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Acest pasaj aparține în mod cert Sfântului Vasile cel Mare. Marele părinte capadocian a folosit în descrierea Persoanei Fiului un limbaj teologic consacrat aparținând celui care fusese la acea vreme cel mai mare apărător al Ortodoxiei niceene. Încă o dată mai mult el și-a demonstrat geniul creator, folosindu-se de datele și de limbajul tradiției bisericești pentru a exprima prin doxologie adevărurile fundamentale de credință ortodoxe. Alte două exemple din scrierile sale sunt revelatoare în acest sens. Descrierea Fiului din tratatul *Împotriva lui Eunomiu* este făcută în aceeași termeni ca cei folosiți în textul anaforalei:

„Icoană născută se numește și este Fiul și Strălucire a slavei lui Dumnezeu și Înțelepciune și Dreptatea lui Dumnezeu... De aceea și întreg în Sine îl arată pe Tatăl...”³¹.

φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος. καὶ τὸν ἐνατενίζοντα τῇ εἰκόνι, ἀμήχανον τῆς εἰκόνης ἀποχωρίσαι τὸ φῶς. Ὡστε οἰκείως καὶ ἀκολούθως διὰ μέν τοῦ φωτισμοῦ τοῦ Πνεύματος, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καθορῶμεν: διὰ δὲ τοῦ χαρακτῆρος, ἐπὶ τὸν οὐ ἔστιν ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότητος σφραγὶς ἀναγόμεθα.

²⁹ Thesaurus Linguae Graecae, CD-ROM data-base, Irvine, CA: University of California, 1992.

³⁰ PG 31, 1721B: „Din cer a coborât și de Tatăl nu s-a despărțit; în peșteră S-a născut și tronul nu l-a părăsit; în iesle s-a culcat și sânurile Tatălui nu le-a golit; din Fecioară întrupându-Se s-a născut și a rămas ca Dumnezeu, fără tată; a coborât și pe cele de sus nu le-a părăsit: s-a urcat (la cer) și adăugire Treimii nu a făcut: în chip de rob s-a arătat și aceeași cinste cu Tatăl nu o a pierdut, căci este Cuvântul și Icoană și Strălucire și Chip. Cuvântul niciodată de minte nu se desparte: Icoană, și nu tăbliță acoperită cu ceară, însă Pecete identică: Strălucire, împreună veșnică Soarelui fiind Lumina: Chip, căci cel care a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl.” [Εἰς οὐρανοῦ κατήλθε, καὶ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔχωρίσθη: ἐν σπηλαίῳ ἐτέχθη, καὶ τὸν θρόνον οὐκ ἐγύμνωσε: ἐν φάτνῃ ἀνεκλήθη, καὶ τοὺς πατρικοὺς κόλπους οὐκ ἐκένωσεν: ἐκ παρθένου σαρκωθείς ἐγεννήθη, καὶ ἔμεινεν, ὡς Θεός, ἀπάτωρ: κατέβη, καὶ τῶν ἄνω οὐκ ἔχωρίσθη: ἀνέβη, καὶ τῇ Τριάδι προσθήκη οὐκ ἐποίησεν: ἐν μορφῇ δούλου ἐφάνη, καὶ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότημον οὐκ ἀπώλεσεν: ἀλλ' ἔστιν ὁ Λόγος καὶ εἰκὼν, καὶ ἀπαύγασμα, καὶ χαρακτήρ. Λόγος, οὐδέποτε γὰρ τοῦ νοῦ ἀφίσταται: εἰκὼν, οὐ κηρόχυτος σανὴς, ἀλλὰ σφραγὶς ἰσότητος: ἀπαύγασμα, συναΐδιον γὰρ τὸ φῶς τῷ ἡλίῳ: χαρακτήρ, ὁ γὰρ ἑωρακὴς τὸν Υἱὸν ἑώρακε τὸν Πατέρα.] Omilia din care face parte textul de mai sus a fost catalogată în Patrologia Migne ca fiind neautentică (spuria), de aceea acest pasaj este amintit aici doar ca titlu informativ, neputând constitui un argument pentru demonstrarea paternității vasilienne a vreunui text euharistic.

³¹ PG 29, 605: Εἰκὼν δὲ εἰρηται καὶ ἔστιν ὁ Υἱὸς γεννητὴ, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ δικαιοσύνη. Διόπερ καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα..

De asemenea, în acest sens merită remarcat un alt pasaj din tratatul *Despre Sfântul Duh* unde în capitolul 6, 15, referindu-se la arienii care se opun divinității Fiului, Sfântul Vasile exclamă:

„Să învețe ei că Hristos este Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu și Chip al lui Dumnezeu celui nevăzut și strălucirea slavei și că pe Acesta Dumnezeu-Tatăl l-a pecetluit, tot pe Sine în Acesta întipărimdu-Se”³².

Este vizibil faptul că paternitatea vasiliană a arhetipului Ω și în mod particular a textului bizantin poate fi demonstrată nu doar la nivelul limbajului și a paralelismelor textuale, cât mai ales din identitatea unei întregi perspective teologice și doxologice de laudă a Sfintei Treimi în scrierile vasiliene și textul anaforalei ce poartă numele acestui sfânt părinte. Pentru Sfântul Vasile, viața de comuniune între Persoanele divine din cadrul Sfintei Treimi, iubirea dintre Ele este impregnată în întreaga viață a Bisericii și indică și modul în care adorarea trebuie adusă lui Dumnezeu. Dragostea Tatălui pentru Fiul Său se împărtășește prin Hristos pleromei eclesiale în Sfântul Duh, iar răspunsul de mulțumire al Bisericii este adus tot în Sfântul Duh prin Hristos Tatălui, de unde și adresarea adusă Tatălui cu care debutează anaforaua euharistică.

Un ultim atribut al Fiului menționat în acest pasaj „de la Care Duhul Sfânt s-a arătat” conține verbul ἐκφάνω care este des folosit de Sfântul Vasile cel Mare în scrierile sale cu sensul de „manifestare”, „revelare”³³ și care se pare că a fost introdus de marele sfânt părinte în textul anaforalei pentru a exprima într-un mod fin raportul dintre Fiul și Sfântul Duh. Folosirea acestui verb arată „Treimea iconomică” în manifestarea ei, trimiterea în lume a Sfântului Duh de către Fiul fiind cu totul altceva decât purcederea din veci din Tatăl și introduce pe această cale stanza finală, cea dedicată Persoanei Sfântului Duh.

³² *Despre Sfântul Duh* 6, 15, Sieben, p. 108: Μανθανέτωσαν τοίνυν οτι Χριστός "Θεοῦ δόναμις, καὶ Θεοῦ σοφία", καὶ οτι "εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου", καὶ "ἀπαύγασμα τῆς δόξης", καὶ οτι τοῦτον ὁ Πατήρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας.

³³ Cu ajutorul bazei de date TLG patru pasaje pot fi identificate în care Sfântul Vasile cel Mare folosește acest verb: două sunt din *Omiliile la Hexameron*: *Omilia* 2,7 și *Omilia* 9, 3, unul este din *Apologia Adversus Eunomius*, cartea II, 27 (PG 29, 636B), iar ultimul din *Omilia la Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos*, PG 31, 1472C. A se vedea și Bernard Capelle, „Les liturgies «basiliennes»...”, p. 52.

4. Un imn închinat Sfântului Duh: I, 47-54

	Textul grec al versiunii egiptene (Ăg)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
47		de la Care Duhul	47
48		Sfânt s-a arătat,	48
49		Duhul adevărului,	49
50		Darul înfierii,	50
51		Arvuna moștenirii	51
52		ce va să fie, Începutul	52
53		bunătăților celor veșnice,	53
54		Puterea	54
		cea de viață dătătoare,	
		Izvorul sfințeniei,	

În aceeași manieră în care au fost lăudate Persoana Tatălui și a Fiului, Celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi îi este adresat în I, 47-54 un frumos imn de laudă compus dintr-un impecabil mozaic de texte biblice. Sfântul Duh este numit: „Duhul adevărului” (*In* 14, 17; 15, 26; 16, 13), „Duhul înfierii” (*Rom* 8, 15), „Arvuna moștenirii ce va să fie” (*Ef* 1, 14), „Începutul bunătăților celor veșnice” (*Rom* 8, 23), „Puterea cea de viață dătătoare” (*Rom* 15, 19), denumiri ce toate vor să indice împreună slava și cinstea ce se cuvin Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Modul în care sunt folosite aceste pasaje biblice în constituirea unui veritabil imn de laudă în textul anaforalei poartă amprenta geniului creator al Sfântului Vasile cel Mare. În scrierile sale el a folosit adesea aceste expresii din Sfânta Scriptură pentru a putea argumenta pnevmatologia sa. O analiză atentă comparativă între textul anaforalei și operele acestui sfânt părinte relevă cu elocvență și la nivelul acestui pasaj paternitatea vasiliană a acestei anaforale euharistice. Toate aceste denumiri date Sfântului Duh apar în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, cu precădere însă ele sunt menționate în tratatul închinat celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi. În cele ce urmează vor fi analizate doar câteva din aceste expresii biblice ce apare în operele vasiliene³⁴:

³⁴ În cele ce urmează vor comparate cu ajutorul bazei de date TLG principalele expresii biblice folosite de Sfântul Vasile cel Mare în descrierea Sfântului Duh în textul anaforalei dar și în operele sale. De asemenea, au fost consultate în această cercetare și rezultatele studiului lui Bernard Capelle, „Les liturgies «basiliennes» et saint Basile...”, p. 53-56 și Hutcheon Cyprian Robert, „A Sacrifice of Praise: A Theological Analysis of the Pre-Sanctus”, p. 17-19.

a) Expresia biblică: „Duhul adevărului” (In 14, 17; 15, 26; 16, 13) apare de patru ori menționată în tratatul *Despre Sfântul Duh*³⁵. Revelator pentru cele mai uzitate denumiri folosite privitor la Persoana Sfântului Duh este următorul pasaj din capitolul 9, 22:

„...cine aude de diferitele denumiri ale Duhului este ridicat în sufletul său și nu își îndreaptă gândirea spre firea cea de sus? Căci este numit Duhul lui Dumnezeu și Duhul adevărului, Care de la Tatăl porcede, Duh drept, Duh povățuitor. Duh Sfânt este numirea principală și proprie, prin care în mod deosebit este exprimat netrupescul, imaterialul curat și neîmpărțitul”³⁶.

b) Denumirea „Duhul înfierii” din *Rom* 8, 15 este cea originală pentru textul arhetipului Ω și este folosită de Sfântul Vasile cel Mare într-un pasaj din lucrarea *Despre Sfântul Duh*, în capitolul 11, 27, unde el atrage atenția asupra faptului că cei care nu cinstesc toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi nu pot aduce adevărată închinare lui Dumnezeu:

„Nu crede în Fiul cel ce nu crede în Duhul, nu crede în Tatăl, cel ce nu crede în Fiul....Un astfel de om nu are parte de închinare adevărată. Este imposibil a te închina Fiului decât în Sfântul Duh și nici a-l invoca pe Tatăl decât în Duhul înfierii”³⁷.

De asemenea, printre numirile date Sfântului Duh în *Omilia despre credință* apare și expresia „Duhul înfierii”:

„Credem și mărturisim....un singur Duh Sfânt, Mângâietorul, în Care am fost pecetluit și spre ziua izbăvirii, Duhul adevărului, Duhul înfierii în Care strigăm: Avva, Părinte!”³⁸

c) Expresia „arvuna vieții viitoare”, este originală pentru arhetipului Ω, fiind o preluare în textul anaforalei a unor pasaje biblice pauline, care fac mențiune fie de „arvuna Duhului” (2 *Cor* 1, 22; 5, 5), fie de „arvuna moștenirii viitoare” (*Ef* 1, 14), și ea este folosită de Sfântul Vasile cel Mare în capitolul 15, 35-36 al tratatului *Despre Sfântul Duh*, unde face o veritabilă expunere a teologiei baptismale ortodoxe alături

³⁵ În cap 9, 22; 16, 38; 18, 46 și 19, 48, Sieben, p. 136, 186, 212, 220.

³⁶ *Despre Sfântul Duh* 9, 22, Sieben, p. 136: Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ εἰρηται. καὶ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Πνεῦμα εὐθές. Πνεῦμα ἡγεμονικόν. Πνεῦμα ἅγιον, ἡ κυρία αὐτοῦ καὶ ἰδιόζουσα κλήσις: ὅπερ δὴ μάλιστα παντός τοῦ ἡσώματου καὶ καθαρῶς ὡλοῦ τε καὶ ἡμεροῦς ὄνομα ἐστὶ.

³⁷ Ὅτι πιστεύει μὲν γὰρ εἰς Υἱὸν ὃ μὴ πιστεύων τῷ Πνεύματι: οὐ πιστεύει δὲ εἰς Πατέρα ὃ μὴ πιστεύσας τῷ Υἱῷ. Ἀμοιρός ἐστι καὶ τῆς ἀληθινῆς προσκυνήσεως ὃ τοιοῦτος. Οὐτε γὰρ Υἱὸν προσκυνῆσαι δυνατόν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, οὔτε ἐπικαλεῖσθαι δυνατόν τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ἐν τῷ τῆς υἰοθεσίας Πνεύματι.

³⁸ PG 31, 685BC: Καὶ ἐν μόνον Πνεῦμα ἅγιον, τὸ Παράκλητον, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθημεν εἰς ἡμέραν ὑπολυτρώσεως: τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ Πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν: Ἀββᾶ, ὁ Πατήρ.

de alte două numiri date Sfântului Duh în textul anaforalei euharistice: „Începutul bunătăților celor veșnice” și „Puterea cea de viață dătătoare”. Convergența acestor trei expresii ale textului euharistic într-un singur pasaj al tratatului *despre Sfântul Duh* este o evidentă mărturie a paternității vasiliene a arhetipului Ω:

„Domnul, Care conduce viețile noastre tocmai de aceea a întemeiat cu noi legământul Botezului, el fiind atât chip al morții cât și al vieții. Apa împlinește chipul morții, iar arvuna vieții o dăruiește Duhul. [τῆς ζωῆς ἀρραβώνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος]

De aceea limpede s-a făcut pentru noi ceea ce am cercetat și anume de ce Sfântul Duh a fost asociat apei: pentru că două sunt scopurile Botezului: pe de o parte, de a distruge trupul păcatului, ca să nu mai aducă roadă morții, iar pe de altă parte, de a trăi Duhului și roadă a aduce în sfințenie. Pe de o parte, apa este chip al morții, primind ca într-un mormânt trupul, pe de altă parte, Duhul Sfânt îi dăruiește (infuzează) puterea cea de viață dătătoare [τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν].....”³⁹.

„Prin Duhul Sfânt repunerea în rai, ridicarea în împărăția cerurilor, întoarcerea la înfiere [ἡ εἰς υἰοθεσίαν ἐπάνοδος], îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Părinte, de a deveni părtaș al harului lui Hristos, de a fi numit fiu al luminii, de a fi părtaș veșnicei slave, într-un cuvânt, împărtășirea de toate bunătățile în acest veac și cel viitor. Și vedem ca într-o oglindă harul bunurilor celor [viitoare] celor prin săgăduință păstrate nouă, a căror gustare o așteptăm prin credință, ca și cum ar fi prezente. Dacă arvuna [ὁ ἀρραβὼν] este astfel, cât de mare va fi desăvârșirea ei? [ἡλικὸν τὸ τέλος] Dacă pârga este astfel, cât de mare va fi împlinirea totului?”⁴⁰

³⁹ Expresia „arvuna vieții viitoare” mai apare și în Omilia despre feciorie 2, 41 considerată ca „spuria”: A se vedea, Amand de Mendieta, „Une curieuses homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille”, *Revue Bénédictine* 63, 1953, p. 35-69.

⁴⁰ *Despre Sfântul Duh* 15, 35, Sieben, p. 176-178: Τοῦτου χάριν ὁ τὴν ζῶην ἡμῶν οἰκονομῶν Κύριος τὴν τοῦ βαπτίσματος ἡμῖν ἔθετο διαθήκην, θανάτου τύπον καὶ ζωῆς περιέχουσαν: τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα τοῦ ὕδατος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβώνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος, ὥστε σαφές ἡμῖν ἐντεῦθεν γέγονε τὸ ζητούμενον, διὰ τί τῷ Πνεύματι τὸ ὕδωρ συμπαραλήφθη. Ὅτι δύο σκοπῶν ἐν τῷ βαπτίσματι προκειμένων, καταργῆσαι μὲν τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι αὐτὸ καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ, ζῆν δὲ τῷ Πνεύματι, καὶ τὸν καρπὸν ἔχειν ἐν ἁγιασμῷ: τὸ μὲν ὕδωρ, τοῦ θανάτου τὴν εἰκόνα παρέχει, ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεχόμενον: τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν..

Διὰ Πνεύματος ἁγίου ἡ εἰς παράδεισον ἀποκατάστασις: ἡ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἄνοδος: ἡ εἰς υἰοθεσίαν ἐπάνοδος: ἡ παρρησία τοῦ καλεῖν ἑαυτῶν Πατέρα τὸν Θεόν. κοινωνὸν γενέσθαι τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, τέκνον φωτὸς χρηματίζειν, δόξης αἰδίου μετέχειν, καὶ ἀπαξιαλῶς ἐν παντὶ πληρώματι εὐλογίας γενέσθαι, ἐν τε τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι: τῶν ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκειμένων ἡμῖν ἀγαθῶν, ὧν διὰ πίστεως ἀπεκδεχόμεθα τὴν ἀπόλαυσιν, ὡς ἤδη παρόντων, τὴν χάριν ἐνοπριζόμενοι. Εἰ γὰρ ὁ

Este o legătură indestructibilă între celebrarea euharistică și toate celelalte Taine ale Bisericii. Dacă în Botez se primește arvuna bunătăților viitoare prin harul Sfântului Duh, în Sfânta Liturghie se aduce mulțumire Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh pentru aceste daruri primite și pentru făgăduința celor viitoare. Astfel termenii definitorii ai teologiei baptismale ușor au putut fi încorporați în textul anaforalei euharistice de Sfântul Vasile cel Mare.

d) Sfântul Duh este definit în finalul acestui imn ca fiind „Izvor al sfințeniei de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind”. Acest atribut a fost cu grijă ales pentru a introduce pe această cale trisaghionul biblic: doar Sfântul Duh, izvorul și sursa a toată sfințenia poate dărui întregii făpturi înțelegătoare puterea de a înălța Sfintei Treimi laudă neîncetată.

Definirea Sfântului Duh ca „Izvor al sfințeniei” este unul din atributele divine ale Persoanei Mângâietorului care apar cel mai des menționate în scrierile vasilene, fiind considerat drept caracteristica esențială al celui de al treilea Ipostas al Sfintei Treimi⁴¹. Expresia nu are corespondent direct în Sfânta Scriptură și pare a fi o creație a genului marelui părinte capadocian. În tratatul *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile explică sensul acestui atribut divin: „Pe când toată făptura primește de altundeva sfințirea, Duhul (Sfânt) are sfințenia prin fire, deoarece nu este sfințit, ci sfințitor”⁴², iar în *Contra lui Eunomiu*, într-un context asemănător, în care indicând faptul că puterile îngerești au sfințenia prin participare la harul Sfântului Duh, el extinde și nuanțează descrierea sfințeniei Mângâietorului folosind în două rânduri ad literam expresia uzitată în textul euharistic⁴³:

„Deosebirea în sine dintre acestea (puterile îngerești) și Sfântul Duh constă în faptul că Acesta are sfințenia prin fire, pe când acelea sfințirea o au prin participare... Pe când creatura are sădită în fire străduință spre creștere și are sfințenia prin mulțumire adusă lui Dumnezeu..., Sfântul Duh este izvor al sfințeniei. [πηγή ἁγιασμοῦ] și precum sfânt este Tatăl prin

ἁρραβῶν τοιούτος, ἡλικὸν τὸ τέλειον; καὶ εἰ ἡ ἀπαρχὴ τοσαύτη. τίς ἡ τοῦ ὅλου πλήρωσις;

⁴¹ Bernard Sesboué, *Saint Basile et la Trinité...*, p. 147. Sfințenia ca proprietatea personală a Sfântului Duh este amintită de Sfântul Vasile cel Mare alături de paternitatea Tatălui și filiația Fiului: *Epistola* 214, 4 astfel enumeră cele trei proprietăți particulare ale fiecărei Persoane divine: „Ipostazul este considerat în caracterul propriu al paternității, al filierii sau al puterii sfințitoare”, Courtonne II, p. 205, iar *Scrisoarea* 236, 6 amintește de: „proprietățile personale care au fost definite pentru fiecare (Persoană), precum paternitatea, filiația și sfințenia [πατρότητα καὶ υἰότητα καὶ ἁγιασμόν]”, Courtonne III, p. 53.

⁴² *Despre Sfântul Duh* 19, 48, Sieben, p. 218: Τῇ μὲν γὰρ κτίσει ἐτέρωθεν ἐπεισίσχθη ὁ ἁγιασμός: τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτικὴ τῆς φύσεως ἐστὶν ἡ ἁγιότης. Διόπερ οὐχὶ ἁγιαζόμενόν ἐστιν, ἀλλ' ἁγιάζον.

⁴³ De două ori apare citată literal expresia „Izvorul sfințeniei” și în *Epistola* 8, 2, 8 însă, se pare că această scrisoare nu aparține Sfântului Vasile cel Mare, putând fi găsită doar într-un singur manuscris. A se vedea: Courtonne, p. 22.

fire și sfânt este Fiul prin fire, la fel prin fire este sfânt și Duhul adevărului”⁴⁴.

“Sfântul Duh nu este făptură, ci chip al sfințeniei lui Dumnezeu [χαρακτήρ] și Izvor al sfințeniei a toate. [πηγή τοῖς πᾶσιν ἁγιασμοῦ]”⁴⁵.

Bernard Capelle a identificat alte câteva pasaje paralele acestei secțiuni a textului euharistic din scrierile Sfântului Vasile cel Mare, iar o simplă enumerare a lor demonstrează cu elocvență faptul că atât la nivel de theologhisire, cât și de limbaj anaforaia poartă amprenta gândirii acestui mare sfânt părinte:

Textul anaforalei:

Izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție Îți slujește și Ție Îți aduce doxologia cea de-a pururi, căci toate Îți slujesc Ție.

Despre Sfântul Duh 9, 22: (Sieben, p.138)

Izvorul sfințeniei, Lumină înțelegătoare, fiindcă dăruiește prin Sine claritatea necesară la toată puterea rațională în găsirea adevărului”⁴⁶.

Despre Sfântul Duh 16, 38: (Sieben, p.184)

Puterile curate și înțelegătoare și cerești, chiar dacă sunt și se numesc sfinte, ele au sfințenia din harul dăruit al Sfântului Duh”⁴⁷.

Despre Sfântul Duh 9, 22: (Sieben, p.188)⁴⁸

Cum să cânte îngerii: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, dacă nu sunt întăriți de Duhul?

Epistola 105 (Courtonne II, p. 7)⁴⁹

Sfântul Duh, Care din Dumnezeu este, Izvor al sfințeniei.

⁴⁴ *Contra lui Eunomiu* III, PG 29, 660: Διαφορά δὲ αὐταῖς πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτή, ὅτι τῷ μὲν φύσις ἡ ἁγιωσύνη, ταῖς δὲ ἐκ μετουσίᾳς ὑπάρχει τὸ ἁγιάζεσθαι. Ἡ μὲν γὰρ κτίσις πέφυκεν ἄθλον προκοπῆς καὶ τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως τὸν ἁγιασμόν ἔχουσα, ... τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πηγή ἁγιασμοῦ. Καὶ ὥσπερ φύσει ἅγιος ὁ Πατήρ, καὶ φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, οὕτω φύσει ἅγιον καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ τῆς ἀληθείας.

⁴⁵ *Contra lui Eunomiu* V, PG 29, 725BC: Τὸ Πνεῦμα ἄρα οὐ κτίσις, ἀλλὰ τῆς ἁγιότητος τοῦ Θεοῦ χαρακτήρ, καὶ πηγή τοῖς πᾶσιν ἁγιασμοῦ.

⁴⁶ Ἀγιασμοῦ γένεσις, φῶς νοητόν, πάση δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον.

⁴⁷ Αἱ γὰρ καθαραὶ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις, ἅγιοι καὶ εἰσὶ καὶ ὀνομάζονται, ἐκ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνδοθείσης χάριτος τὸν ἁγιασμόν κεκτημένοι.

⁴⁸ Πῶς μὲν γὰρ εἰπωσιν ἄγγελοι: !Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ. μὴ δυναμωθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος;

⁴⁹ Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ ὑπαρχον, τὴν πηγὴν τῆς ἁγιότητος

Este evident faptul că așa după cum și primele două imne, cel închinat Tatălui și cel dedicat Fiului, această secțiune care descrie Persoana Sfântului Duh a fost în mod cert prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare. Este vizibil cum revizorul a urmărit să imprime textului euharistic un anumit echilibru și o structură trinitară impecabilă, astfel încât cele trei secțiuni dedicate celor trei Persoane divine să fie egale între ele ca întindere și să alcătuiască un tot unitar, trecerea de la o secțiune la alta să fie armonios făcută, sugerând astfel misterul ipostazierii de către cele trei Persoane a unicei ființe divine, iar termenii folosiți să fie cei consacrați ai Sfintei Scripturi și folosiți în tradiția vie a Bisericii. În acest sens este frapant paralelismul la nivel de expresie în descrierea Fiului și a Sfântului Duh în această primă secțiune a textului arhetipului Ω ⁵⁰:

Fiul lui Dumnezeu	Sfântul Duh
Care este chip al <i>bunătății</i> Tale	Începutul <i>bunătăților</i> celor veșnice
Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl	Darul înfierii
Dumnezeu <i>adevărat</i>	Duhul <i>adevărului</i>
<i>Viață</i>	Arvuna <i>vieții</i> viitoare/ moștenirii ce va să fie
<i>Sfințenie</i>	Izvorul <i>sfințeniei</i>
<i>Putere</i>	<i>Puterea cea de viață dătătoare</i>

Acest paralelism denotă coerența și o viziunea doctrinară unică pe care marele părinte bisericesc a știut să o imprime scrierilor sale. Cele trei Persoane divine sunt inseparabile, iar relațiile dintre Ele din Sfânta Treime se manifestă în întreaga iconomie a mântuirii. În întreg tratatul său *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra faptului că dragostea lui Dumnezeu-Tatăl pentru Fiul său în Sfântul Duh din Sfânta Treime se manifestă și se arată în Biserică pe baza jertfei și Învierii Fiului prin venirea Sfântului Duh. De aceea și adorarea Tatălui nu se poate face decât prin Fiul în Sfântul Duh:

„Este imposibil a vedea Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut (pe Hristos), fără luminarea Sfântului Duh. Cine privește Chipul nu poate separa lumina de Chip....Astfel încât în mod propriu și corespunzător prin luminarea Duhului vedem

⁵⁰ Boris Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile”, *Verbum Caro* 23 (1969), p. 6.

strălucirea slavei lui Dumnezeu (pe Fiul), iar prin (acest) Chip suntem ridicați (spre Tatăl), spre Cel al Cărui Chip și Pecete identică este (Fiul)⁵¹.

5. Lauda îngerilor și introducerea Sanctusului: I, 55-95.

	Textul grec al versiunii egiptene (Ăg)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
55	Cel Căruia se închină	de Care toată făptura	55
56	toată	cea cuvântătoare și	56
57	puterea cea sfântă,	înțeleghătoare	57
58		întărită fiind,	58
59		Ție Îți slujește și Ție	59
60		Îți aduce doxologia cea	60
61		de-a pururi,	61
62	Căruia Îți stau înaintea	căci toate Îți slujesc Ție.	62
63	Îngeri	Căci pe Tine Te laudă	63
64	și Arhangheli	Îngeri,	64
65	Începătorii și	Arhangheli,	65
66	Stăpânii,	Scaune, Domnii,	66
67	Scaune, Domnii	Începătorii, Stăpânii,	67
68	și Puteri,	Puteri	68
69	Ție Îți stau		69
70	împrejur		70
71			71
72			72
73	Heruvimii cei cu ochi	și Heruvimii cei cu ochi	73
74	mulți	mulți,	74
75	și Serafimii cei	Ție Îți stau împrejur	75
76	cu câte șase aripi	Serafimii	76
77		cei cu câte șase aripi,	77
78		care cu două	78
79		își acoperă	79
80		fețele lor	80
81			81
82			82
83		iar cu două, picioarele lor	83
84			84
85			85
86			86

⁵¹ *Despre Sfântul Duh* 26, 64, Sieben, p. 270.

87			87
88			88
89			89
90			90
91			91
92		iar cu două zburând,	92
93		strigă unul	93
94		către altul cu guri	94
95	Întotdeauna	neobosite,	95
		cu teologhisiri fără tăcere	
	lăudând și	cântarea de biruință	
	strigând	cântând,	
	și grăind: Sfânt	strigând, glas înălțând și	
		grăind: Sfânt	

Descrierea sfințeniei Sfântului Duh, văzută de Sfântul Vasile cel Mare drept caracteristica ipostatică a Persoanei Mângâietorului și la care participă întreaga făptură, pentru a se împlini astfel, este sursa și izvorul a toată lauda fapturilor înțelegătoare. Precum în tratatul *Despre Sfântul Duh*, așa și în textul anaforalei euharistice pnevmatologia este strâns legată de învățătura despre sfinții îngeri: doar în Sfântul Duh puterile îngerești pot progresa în dragostea lui Dumnezeu și pot astfel aduce neîncetat laudă și mulțumire Prea Sfintei Treimi:

„Tu, care ai însă puterea de a cele nevăzute din cele văzute, slăvește pe Ziditorul Care le-a făcut pe toate, fie văzute, fie nevăzute, fie Începătorii, fie Stăpânii, fie Puteri, fie Tronuri, fie Domnii și alte oarecare firi raționale al căror nume nu este cunoscut. Socotește [-mi] în actul creării lor drept cauză primordială a celor făcute pe Tatăl, drept cauză creatoare pe Fiul și desăvârșitoare pe Sfântul Duh, astfel încât duhurile slujitoare există prin voia Tatălui, au fost aduse la existență prin lucrarea Fiului și s-au desăvârșit prin prezența Duhului. Iar desăvârșirea îngerilor înseamnă sfințenie și rămânerea în sfințenie”⁵².

„Sfințire nu există fără Sfântul Duh. Puterile cerești nu sunt sfinte prin fire, căci așa nu ar exista nici o deosebire între ele și Sfântul Duh. Ele

⁵² *Despre Sfântul Duh* 16, 38, Sieben, p. 184-186: Σὺ δέ, ἔχων δύναμιν ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα, δόξαζε τὸν ποιητὴν ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, καὶ εἰ τινὲς εἰσιν ἕτεροι λογικαὶ φύσεις, ἀκατονόμαστοι. Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα: τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν: τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα: ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. Τελείωσις δὲ ἀγγέλων, ἁγιασμός, καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή.

au însă sfințenia de la Sfântul Duh pe măsura vredniciei (rangului) lor.....Sfințenia lor este din afara ființei lor și aduce desăvârșirea lor prin comuniunea Sfântului Duh..... dacă vei înlătura în gândire Duhul, se destramă oștile îngerilor, dispar cinstirile (rangurile) arhanghelilor, toate se prăbușesc, viața nu mai are nici o lege, nici o ordine, nici un scop. Cum să mai poată cânta îngerii: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, dacă nu ar fi întăriți de Sfântul Duh?⁵³

Dacă în textul anaforalei descrierea Persoanei Sfântului Duh, Izvorul a toată sfințenia Care dăruiește întregii făpturi înțeleghătoare puterea de a adora pe Dumnezeu, introduce și motivează trisaghionul biblic cântat de puterile îngerești, în capitolul 15 al tratatului *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile prezintă Liturghia neîncetată adusă de îngeri lui Dumnezeu ca fiind posibilă doar prin harul Sfântului Duh:

„Scaunele și Domniile, Începătoriile și Stăpâniile cum ar putea duce o viață fericită, dacă nu ar vedea mereu fața Tatălui din ceruri. Vederea aceasta însă nu este posibilă fără Sfântul Duh. Cum ar putea spune Serafimii: Sfânt, Sfânt, Sfânt dacă nu ar fi fost învățați de Duhul ori de câte ori se cade (cu evlavie) această laudă a o aduce? Deci, dacă îl laudă pe Dumnezeu toți îngerii Lui și îl preamăresc toate Puterile Lui, (o fac doar) prin conlucrarea Duhului. Dacă mii și mii de îngeri și zeci de mii de slujitori care stau de față (înaintea lui Dumnezeu), atunci prin puterea Sfântului Duh săvârșesc desăvârșit (ireproșabil) lucrarea lor⁵⁴.

Și în acest pasaj este remarcabil paralelismul atât la nivel de expresie, cât și la nivel teologic între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Corespondența între ordinea în care sunt menționate oștile cerești în textul bizantin și în pasajul mai sus citat spre deosebire de textul anaforalei egiptene Äg, care menționează mai întâi Începătoriile și Stăpâniile, iar mai apoi Scaunele și Domniile, nu poate fi invocată ca un argument al paternității vasiliene a arhetipului Ω sau ca o infirmare a acesteia referitor la textul egiptean. Sfântul Vasile, în alte pasaje în care se referă la oștile îngerești, nu respectă o ordine strictă în enumerarea lor⁵⁵. Textul anaforalei însă în toate cele patru versiuni

⁵³ *Despre Sfântul Duh*, 16, 38, Sieben, p. 188.

⁵⁴ *Despre Sfântul Duh*, 16, 38, Sieben, p. 190-191.

⁵⁵ Dacă în *Omilia* 1, 5 la *Hexaemeron* cetele îngerești sunt menționate exact ca în textul bizantin al anaforalei ca o citare exactă a textului din *Col* 1, 16, în capitolul 16, 38 al tratatului *Despre Sfântul Duh* Sfântul Vasile cel Mare nu respectă nici o ordine în menționarea oștilor îngerești: „Tu, care ai însă puterea de a cele nevăzute din cele văzute, slăvește pe Ziditorul Care le-a făcut pe toate, fie văzute, fie nevăzute, fie Începătorii, fie Stăpânii, fie Puteri, fie Tronuri, fie Domnii și alte oarecare firi raționale al căror nume nu este cunoscut.” [Σὺ δέ, ἔχων δύνανιν ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα, δόξαζε τὸν ποιητὴν ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, καὶ εἰ τινές εἰσιν ἑτεροὶ λογικαὶ φύσεις, ἀκατονόμαστοι.], Sieben, p. 184.

STUDII ȘI ARTICOLE

ale ei conține o teologie elaborată despre lumea îngerilor și misiunea spirituală a ei în această lume și în cea viitoare. Liturgia cerească a puterilor nemateriale prefațează și întregeste lauda întregii creații aduse Ziditorului prin Jertfa euharistică.

Concluzii

1. Analiza comparată a Rugăciunii teologice din textul celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a scos în evidență faptul că viziunea lui Engberding asupra sensului evoluției acestui text euharistic este demonstrabilă atât la nivel lexical cât și teologic. Marele părinte bisericesc a prelucrat prin adăugiri teologice și biblice anaforaua ce era în uz în Cezareea Capadociei din vremea sa și a dat naștere unui nou text euhologic (arhetipul Ω), din care au derivat toate celelalte trei versiuni, cea armeană, siriacă și bizantină. Toate amplificările teologice pe care le conține arhetipul Ω comparativ cu textul egiptean Δ sunt făcute într-un limbaj biblic impecabil și pot fi regăsite în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Arm, Syr și Byz sunt „vasiliene” nu doar prin limbajul și expresiile biblice pe care le întrebuințează, cât mai ales prin viziunea teologică coerentă pe care o conțin.

2. Textul egiptean conține și el în această primă parte semne ale unei oarecare elaborări teologice. Folosirea unei mari diversități de pasaje scripturistice ce ingenios alcătuiesc un tot unitar și care nu au un corespondent direct în alte texte euhologice egiptene poate fi un indiciu al unei posibile paternități vasiliene și a acestui formular euhologic. Anaforaua ajunsă în Egipt din Cezareea Capadociei poartă numele Sfântului Vasile cel Mare pentru că ea conținea deja semne ale unei prime prelucrări făcute de acest mare sfânt părinte. Chiar dacă în această primă secțiune, paternitatea vasiliană a textului egiptean poate fi greu demonstrată, căci paralelismele cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare nu sunt relevante, ea rămâne o sarcină pentru analiza secțiunilor următoare ale textului egiptean.

3. Excelenta cunoaștere a Sfintei Scripturi, folosirea cu dexteritate a pasajelor biblice pentru argumentarea viziunii sale teologice, recurgerea la termeni liturgici sunt caracteristicile de bază ale scrisului Sfântului Vasile cel Mare și ele se regăsesc în toate cele patru versiuni ale anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Remarcabilă este și ingenioasa modalitate a „iconizării” verbale a dogmei Sfintei Treimi ce apare în textul anaforalei: un atribut scripturistic ce se referă la una din Persoanele Sfintei Treimi este folosit în textul liturgic pentru a descrie un alt Ipostas divin. Astfel, termenii de $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$, $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ sunt întrebuințați de Sfânta Scriptură cu referire la Persoana Sfântului Duh, iar în textul anaforalei apar ca atribute ale Fiului. De asemenea, bogatele determinări biblice din Col 1, 16 ce se referă la Persoana Fiului sunt folosite în acest text euhologic în imnul de slavă

închinat Tatălui. Remarcabilă este folosirea acestei „tehnică” și în prelucrarea textului egiptean. Expresia: „Cel ce șezi pe scaunul sfintei Tale slave” [‘Ο καθήμενος ἐπὶ θρόνου τῆς ἀγίας δόξης σου] care în Ἀγ se referă la Persoana Fiului, în Arm, Syr și Byz ea apare ca un atribut al Tatălui.

Is Saint Basil the Great the Author of the Divine Liturgy of St. Basil?

Internal Arguments. The Egyptian text contains certain elements which recommend it as the product of a theologian. The use of a variety of excerpts from the Holy Scripture which combine ingenuously to form the whole, and which have no direct correspondence in other euchological Egyptian texts may be considered evidence for a possible Basilian paternity of this euchological form. The anaphora brought to Egypt from Cappadocia, Caesarea bears the name of St. Basil the Great because it contains the marks of a first revision performed by the great Church Father mentioned above. Even though in this first section the paternity of the Egyptian text is hardly demonstrable, for any parallel between this text and other marks of St. Basil's touch are irrelevant, it remains a task to be completed during the analysis of subsequent sections of the Egyptian text. The main features of St. Basil's work are the following: his familiarity with the Holy Scriptures, the dexterity in using excerpts from the Bible to support his theological argument, and the use of liturgical terminology. They are also present in the four versions of the anaphora which bear the name of the great Church Father. Also remarkable is the verbal “iconisation” of the Trinitarian dogma in the anaphora text: a scriptural attribute that refers to one of the three Persons of the Holy Trinity is used in the liturgical text to describe another divine Hypostasis. Thus, the terms σφραγίς, ἀγιασμός, δύναμις refer to the Divine Person of the Holy Spirit in the Holy Scripture, but in the anaphora they appear as attributes of the Son. Moreover, the rich biblical references in Col. 1:16 to the Divine Person of the Son are used in this euchological text in the hymn dedicated to the Father. The use of this “method” is equally remarkable in the Egyptian text. The expression “You, who are sitting on the throne of Your Holy Glory” [‘Ο καθήμενος ἐπὶ θρόνου τῆς ἀγίας δόξης σου] which in Ἀγ refers to the Person of the Son, in Arm, Syr and Byz appears as attribute of the Father.

Relațiile dintre Biserica și statul armean până la Sinodul de la Calcedon, paradigmă a relației dintre Biserică și stat în general*

Lect. Univ. Dr. Daniel BUDA

Cu ani în urmă, am avut o preocupare constantă legată de istoria creștinismului armean precalcedonian¹. Printre altele, am ajuns la concluzia că o evaluare, fie ea și nepretențioasă, a istoriei Bisericii Armene precalcedoniene, scoate la iveală – în ceea ce privește relațiile între Biserică și stat – numeroase similitudini cu istoria Bisericii din Imperiul Bizantin și cu istoria Bisericii în general. În decursul istoriei, Biserica și-a desfășurat activitatea în diverse forme de organizare statală, acestea având atitudini variate față de Biserică, de la protecție până la indiferentism, toleranță sau persecuție. Cu ale cuvinte, multe evenimente petrecute în Armenia și-au avut corespondentul lor tardiv în spațiul creștinismului bizantin sau european. Se poate afirma, iar studiul de față sper să aducă suficiente argumente, că aici s-a creionat, la scară redusă, „aventura” Bisericii în lume (P. Evdochimov). Nu ar fi pentru prima dată când istoria poporului armean ar sluji ca și termen de comparație². Pentru a evidenția aceasta, voi recurge la permanente referiri și paralele cu aspecte ale relațiilor Biserică – stat din lumea ex-armeană.

Odată cu întemeierea Bisericii, aceasta și-a dus existența în mijlocul unor entități statale, așadar, încă de la începutul creștinismului, se poate vorbi de o relație a

* Dedic acest studiu Părintelui Prof. Dr. Mircea Păcurariu la împlinirea venerabilei vârste de 75 de ani. El se vrea a fi un modest omagiu adus celui pe care l-am avut profesor în vremea studenției și a studiilor de master și de doctorat de la Sibiu și care prin opera sa scrisă, dar și prin metoda de predare, exigența examenelor, și, nu în ultimul rând, discuțiile private, a contribuit și sper să mai contribuie la formarea mea istorico-teologică. Pe un profesor universitar autentic, foștii studenți nu pot să-l cinstească mai frumos decât prin dedicarea unei lucrări științifice.

¹ Este vorba de redactarea tezei de licență cu titlul *Începuturile creștinismului la armeni și relațiile lor cu celelalte Biserici până la Sinodul de la Calcedon (451)* alcătuită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi și susținută la Catedra de Teologie istorică în iulie 2000, membru al comisiei fiind și Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu.

² Nicolae Iorga, „Armenii și românii: o paralelă istorică”, în *Analele Academiei Române*, seria II, tomul XXXVI, 1913-1914, București, p. 1-29.

Bisericii cu puterea seculară. Noul Testament sugerează trei atitudini³ ale creștinismului față de stat:

1) distanța eshatologică și separarea competențelor, precum și a sferelor de influență, atitudine bazată pe cuvintele Mântuitorului (*Împărăția Mea nu este din lumea aceasta*, In 18, 36; Mt 22, 21);

2) Sfântul Apostol Pavel acreditează ideea supunerii față de stat, întrucât Imperiul Roman acorda libertate misiunii creștine sau cel puțin nu persecuta încă creștinismul (*Supuneți-vă stăpânirilor, căci toate stăpânirile sunt de la Dumnezeu*, Rom 13, 1-7);

3) Apocalipsa surprinde Biserica în opoziție cu împăratul persecutor, puterea imperială fiind *noul Babilon* sau desfrânata care se hrănește cu sângele sfinților (capitolul 18).

*Armenia a fost prima națiune care a îmbrățișat creștinismul în mod oficial*⁴. Această frază poate fi citită în orice enciclopedie sau dicționar de teologie care vorbește despre creștinismul din Armenia. Există o serie de dovezi care dovedesc faptul că creștinismul în Armenia nu a început cu Sfântul Grigorie Luminătorul și nici cu Tiridat al III-lea. Calendarul armean a reținut numele unor martiri ce au suferit pe teritoriul armean înainte de oficializarea creștinismului: Sfântul Voski, cu patru însoțitori, Sfântul Sookias, cu optsprezece însoțitori, toți martirizați în secolul II⁵, ca victime ale regilor armeni sau perși. O persecuție se pare că a declanșat Artastes (cca. 110) și Chosroes (230)⁶. E posibil ca acești tirani persani să fi slăbit mult religia creștină din Armenia prin aceste persecuții. Vagarș I (117-144), rege armean de orientare naționalistă, a persecutat de asemenea pe creștini, el putând vedea în aceștia agenți romani veniți din provincia romană Armenia Mică. Așadar creștinismul a existat în Armenia înainte de recunoașterea lui oficială, fiind sporadic persecutat.

Să vedem mai întâi însă modul în care creștinismul, din religie persecutată în Armenia, a ajuns să fie declarat religie oficială. Perioada din istoria regatului armean⁷ cuprinsă între 66 î.Hr.-226 d.Hr. poate fi caracterizată ca fiind dominată

³ John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, St. Vladimir's Seminary Press New York, (1989), p. 29.

⁴ The Oxford Dictionary of the Christian Church, cap. *Armenian Christianity*, p. 106.

⁵ Malachia Ormanian, *op. cit.*, p. 6.

⁶ Aziz Atiya, *op. cit.*, p. 316.

⁷ Reiau aici foarte pe scurt istoria poporului armean de la cucerirea macedoneană: Alexandru Macedon cucerise teritoriul Armeniei. După moartea lui prematură, vastul său imperiu a fost împărțit între generali săi, Armenia revenind seleucizilor. S-au organizat aici două satrapii conduse de lideri locali, care, cu timpul, au format dinastii supuse doar în mod formal seleucizilor. Un moment prielnic pentru câștigarea deplinei independențe l-a oferit bătălia de la Magnezia (190 î.Hr.), când Antioh cel Mare din dinastia seleucidă a fost învins de romani. S-au format atunci trei regate armene: 1. Armenia Mică, la vest de Eufratul superior, între acest fluviu și Capadocia. Curând a fost cucerită de Mitridate; 2. Armenia Mare, la est de Eufratul superior, spre nord, în direcția Caucazului și a Mediei; 3. Regatul de Sofena, tot la est de Eufrat, dar spre sud până dincolo de Tibru (L. Duchesne, *Histoire ancienne de L'Eglise*, tome III, cinquieme edition, Paris 1929, *op. cit.*, p. 524-526). Aceste ultime două

regate s-au unit sub sceptrul lui Artaxēs (Artaxias), născut aproximativ la anul 230 î.Hr., fost strateg în cadrul Imperiului Seleucid. El a creat un stat armean puternic, capitala stabilind-o la Artaxata (jurul 185 î.Hr.). Istoricul Strabo afirmă că acest oraș s-a numit la început Artaxesașat (bucuria lui Artaxēs) și-l descrie în termeni elogioși ca pe un oraș frumos, cu clădiri monumentale (Strabo XI, 14, 6) pe care romanii l-au numit „Cartagina armeană”. Artaxēs I a murit în 160 î.Hr. și a rămas în istorie ca cel dintâi rege care a unificat aproape întreaga Armenie.

Urmașul cel mai glorios al lui Artaxēs a fost Tigran II (95-55 î.Hr.), care a petrecut o bună parte din viață la curtea regilor parți, în calitate de ostatec pentru tatăl său Tigran I. Cucerind tronul cu sprijin part și beneficiind de consolidarea statului făcută de tatăl său, el a început o politică de expansiune, în parte sprijinită de regii parți, în parte independentă. De menționat că însăși dinastia arsacidă era înrudită cu casa regală partă. Încercările lui Artaxēs de anexare a Capadociei s-au lovit de opoziția puternicului Imperiu Roman. În aceste condiții, precum și pentru că regele part Mithridate III, cumnatul lui Tigran care stăpânea Armenia Mică a fost detronat de uzurpatorul Goderelz din Babilon, Tigran s-a orientat spre conaționalii săi din Armenia Mică, pe care i-a unit statului său, după care a continuat politica de cuceriri, atingând malurile Mării Mediterane.

Din imperiul lui Tigran au făcut parte vreme de 15 ani Antiohia și o serie de orașe din Cilicia și Capadocia. Tigran II a inițiat o politică de colonizare ce a constat în deportarea de străini din teritoriile cucerite, în orașele armenie. Meșteșugari, învățați, arhitecți, ingineri etc. au primit misiunea de a civiliza Armenia. Efectul a fost destul de pregnant, întrucât aramaica folosită până atunci în actele de cancelarie a fost înlocuită cu limba greacă, iar cele mai importante orașe armeniești au început să aibă un aspect elenistic (Tigran Grigorian, *Istoria și cultura poporului armean*, Editura Științifică, București, 1993, p. 52-59).

De slăbirea Imperiului Part au beneficiat și romanii care au cucerit Armenia Mică și au anexat-o mai vechii provincii Capadocia. Oștile armenie și romane s-au înfruntat la Tigra (8 oct. 69 î. Hr.), unde romanii conduși de Lucullus au reușit o strălucită victorie. Urmare a acestei victorii a fost reducerea statului armean la granițele lui naturale. Ambiția lui Lucullus a fost cucerirea întregii Armenii, fapt pentru care și-a continuat înaintarea spre Artaxat. O nouă confruntare a avut loc la 166 km vest de capitală și rezultatul ei a fost incert.

Plutarh, bazându-se pe rapoartele de luptă ale lui Lucullus, vorbește de o victorie a romanilor. Retragerea imediată a trupelor romane a fost însă suspectă. Plutarh o explică printr-o revoltă a soldaților, iar Dio Cassius (*Istoria Romană*, vol. I, trad. Conf. Univ. Dr. A. Piotkowski, Editura Științifică, 1973, XXXVI, 6, p. 185) prezintă pe Lucullus ca aflându-se într-o situație foarte grea: *Mulți dintre oamenii lui fuseseră răniți, alții mureau sau rămăneau infirmi*. Totodată proviziile începuseră să-i lipsească. Generalul s-a văzut silit să se retragă iar direcția spre care s-a îndreptat în mare grabă a fost aceea a orașului Nissibis. Cicero, contemporan al evenimentelor, relatează că Lucullus a fost înlocuit cu Pompei, datorită insuccesului său în campaniile din Răsărit.

Pompei a început o nouă campanie antiarmeană, care a avut efectul scontat pe fondul intervenției unor disensiuni în sânul tradiționalei alianțe armeno-parte. Aflat singur în fața legiunilor romane, Tigran II, acum în vârstă de 75 de ani, a mers în tabăra romană și a depus coroana sa în fața tânărului Pompei. Impresionat de acest gest, Pompei a acceptat încheierea unui armistițiu. Tratatul de pace prevedea condiții grele pentru armenie, cam în termenii păcii încheiate de Traian cu Decebal după războiul din 101-102: lui Tigran i se recunoștea titlul de *rege al regilor și aliat și prieten al Imperiului Roman* precum și integritatea teritorială a Armeniei Mari, dar era obligat să susțină cu trupe campaniile romane și să accepte instalarea de garnizoane romane în punctele strategice ale Armeniei.

Dintre evenimentele politice cele mai importante din era creștină se numără campaniile romane din timpul lui Nero (54-68) contra Armeniei. O primă campanie din anul 58 condusă de generalul Corbulon a dus la înfrângerea regelui armean Tiridates, de origine partă și la cucerirea capitalei Artaxat care a și fost distrusă în mare parte.

O a doua campanie romană din primăvara 64 a însemnat o nouă victorie romană, dar nu atât de categorică încât Armenia să devină provincie romană. Nero era dispus să-l accepte ca rege pe Tiridat, cu

de controversale dintre partidele pro-roman și pro-part ce s-au format în această perioadă. Preponderentă era partida pro-partă care prin definiție era antiromană, armenii răscolându-se contra puterii dominante ori de câte ori aveau ocazia. În tot acest timp însă armenii aveau o puternică conștiință națională, fapt caracteristic lor întotdeauna, ei opunându-se tendințelor asimilaționiste ce veneau atât de la romani cât și de la parți. De aceea Tacitus spunea: *armenii urăsc pe romani și în același timp invidiază pe parți*⁸.

Armenia se găsea la granița acestor două imperii rivale. Vreme de secole, pentru a-și salva autonomia, armenii au recurs la jocul politic, aliindu-se când cu puternicul Imperiu Roman, când cu Imperiul Part, cu a cărui casă regală regii armeni erau înrudiți. Însă această politică nu mai avea viitor în condițiile în care, prin 224-227, în Imperiul Part s-a petrecut un eveniment similar celui petrecut în Iran în 1979 când o revoluție islamică a adus la putere un consiliu revoluționar care a declarat Iranul republică islamică⁹: Artașir I Papakan, printr-o revoltă a întemeiat dinastia sassanidă, opusă arsacizilor parți, dând Imperiului o orientare fundamentalistă

condiția ca el însuși să-l încoroneze la Roma. Istoricii armeni relatează cu lux de amănunte cum Tiridates și impresionanta lui suită au fost întâmpinați la Neapole cu mare pompă de către Nero. Încoronarea a avut loc la Roma în public, pentru ca toată lumea să vadă cum regele Armeniei ingenunchează în fața lui Nero. Însăunarea lui Tiridates de către Nero a însemnat și instaurarea unei noi dinastii, de origine partă, în Armenia.

Viteazul împărat Traian (98-117) a întreprins o amplă campanie în Orient, după ce a supus Dacia lui Decebal (106). Pretextul campaniei i-a fost oferit de imixtiunea în Armenia a regelui part Chosroes care în 113 a numit aici ca rege pe Partamasir, în contradicție cu acordul încheiat de Nero cu Tiridates. În campania sa, Traian a ocupat Armenia și capitala Artaxaras, iar regele Partamasir a fost decapitat, intenția lui Traian fiind de a transforma de această dată Armenia în provincie romană. Cassius Dio consemnează cu satisfacție *El (Traian) se făcu stăpân pe toată Armenia* (Cassius Dio, op. cit., LXVIII, 18, p. 310).

Campania romană a continuat spre răsărit, Traian cucerind Adiabene, Babilonia și Imperiul Part, în a cărui capitală Ctesifon a intrat glorios. În 116, el atinge Golful Persic, în momentul în care campania lui a început să semene cu cea a lui Alexandru Macedon, teritoriile proaspăt cucerite s-au răscolat, ucigând gamizoanele romane. În Armenia, în fruntea răscoalei s-a aflat Vagharș, fiul regelui armean Sanatruk († 109). Traian a reprimat revolta, dar îmbolnăvindându-se subit a murit la 7 august 117 în orașul Selimunt din Cilicia. Urmașii săi, Hadrian (117-138) apoi Antonin Pius (138-161) s-au mulțumit doar să numească regi în Armenia care aveau o vasalitate formală față de Roma. Hadrian l-a confirmat ca rege chiar pe Vagharș I, capul revoltei antiromane din anul 117, care provenea dintr-o ramură armeană a dinastiei parte. A luat astfel naștere o dinastie al cărei șir de regi vor duce o politică naționalistă.

Marc Aureliu (161-180) a încercat din nou să transforme Armenia în provincie romană. El a învins pe armeni, asirieni și parți, luându-și titlul de *Armenicus*. Despre acest eveniment amintește apologetul Atenagora Atenianul în lucrarea sa „Solie în favoarea creștinilor”, adresată către împăratii Marc Aureliu Antoninul și Lucius Verus Commodus, *biruitori ai armenilor și sarmaților* (Atenagora Atenianul, „Solie în favoarea creștinilor”, în *Apologeți de limbă greacă*, EIBMBOR, București, 1998, p. 489).

⁸ P. Cornelius Tacitus, vol. III *Anale*, trad. Andrei Marin, Editura Științifică, București, 1964, II, 3, p. 139.

⁹ *Dicționar Enciclopedic*, vol. III, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 249.

zoroastriană¹⁰. În aceste condiții, dintr-un aliat tradițional, Imperiul Part devenea dușman din principiu al Armeniei, acum tendințele lui expansioniste fiind asociate cu o politică de deznaționalizare. Regatul Armean a încercat o apropiere de romani, efectul imediat fiind întărirea relațiilor comerciale, negustorii romani pătrunzând mai curajos în Armenia. Și legăturile militare au cunoscut o dezvoltare, garnizoane cu soldați romani instalându-se în Armenia pentru a preîntâmpina un posibil atac sassanit. Numai că armenii nu puteau uita că romanii au nutrit dintotdeauna să transforme întreaga Armenie în provincie romană, așadar o apropiere de ei putea însemna oricând pierderea identității statale dar și etnice.

În aceste condiții vitrege, Tiridat III a găsit o soluție genială: statul său a primit o caracteristică ce-l diferenția net de vecinii săi: o religie oficială cu totul nouă, religia creștină. Geniul lui Tiridat constă în faptul că *el a înțeles că Armenia nu poate exista atâta vreme cât are o organizare similară celei persane și o religie influențată atât din Persia cât și din Imperiul Roman*¹¹. Așadar, factorul politic a jucat un rol important în acceptarea creștinismului ca și religie oficială¹², însă nu trebuie să supralicităm acest aspect. Tiridat, o personalitate politică atât de însemnată în istoria poporului armean, deci realist, a pornit în realizarea acestei opere îndrăznețe de la niște premise: existența unui filon creștin autohton, dar și de la propria convingere religioasă și de la autoritatea de care se bucura asupra supușilor săi.

Ca și suveran oriental, Tiridates, al cărui titlu de *rege al regilor* era recunoscut de romani, nu se poate să nu fi fost adept al cultului împăratului, sub o formă sau alta. Dacă înaintașul său Artășes I (189-160 î.Hr.) nu s-a declarat „zeu” deoarece autoritatea lui nu era foarte puternică, Tigran II (95-55 î.Hr.), în timpul căruia statul armean a cunoscut maxima întindere teritorială, după ce a zeificat pe strămoșii săi, a impus cultul propriei persoane și s-a declarat „zeu”, identificându-se, probabil, cu zeul armean Vahagn¹³. Tiridates, care se pare că a fost educat la Roma în tradiția păgână¹⁴, cunoștea rolul cultului împăratului, reușind să-l exploateze în favoarea consolidării propriei puteri.

Cultul împăratului nu însemna *stricto sensu* că suveranul era un zeu, ci – și acest aspect s-a accentuat în secolul III – că el este cel care se îngrijește nu numai de bunul mers al treburilor lumești ale statului, ci și de viața religioasă a supușilor săi. Printre grijile ce apăseau asupra suveranilor se număra acum și aceea de a avea pentru el și supușii săi o religie adevărată. Religia suveranului în mod necesar trebuia să fie și religia supușilor. Așa se explică, sub un anumit aspect, convertirile

¹⁰ Tigran Grigorian, *op. cit.*, p. 72.

¹¹ Mihai Rădulescu, „Aspectul național în evoluția Bisericii Armene”, în *BOR* XCII (1974), nr. 3-4, p. 447.

¹² H.I. Marrou, *Biserica în Antichitatea târzie 303-604*, traducere de Roxana Mareș, Editura Teora, București, 1999, p. 77.

¹³ Tigran Grigorian, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴ Aziz Atiya, *A history of Eastern Christianity*, London, Methuen, 1964, p. 317.

în masă ce au avut loc în Orient în secolele I-III. Astfel, regatul lui Adiabene, ținut situat în Asiria, dincolo de Egipt, a adoptat iudaismul ca religie¹⁵, evreii din Israel punându-și uneori speranța că coreligionarii lor de aici i-ar ajuta în luptele antiromane¹⁶.

Importanța suveranului și influența lui asupra vieții religioase a supușilor săi reiese din modul în care ereticul Mani, care a activat în Persia într-o perioadă apropiată oficializării creștinismului în Armenia, înțelege să facă misiune: încerca convertirea micilor regișori locali. O dată cu convertirea acestuia, succesul credinței lui în arealul de jurisdicție al proaspătului convertit era asigurat¹⁷. Cu mult curaj, Mani s-a îndreptat către însuși Sharuhr I, regele sassanid de la Ktesifor, convins că *Iranul poate să se trezească de azi pe mâine manihean, dacă regele regilor o hotărăște*¹⁸.

Rolul teologiei imperiale, al cultului împăratului în general, este recunoscut și de istorici de orientare criticistă precum Marcel Simon: *E bine să nu uităm, când vrem să înțelegem răspândirea creștinismului, faptul că teologia imperială, în felul ei, i-a pregătit drumul*¹⁹.

Prin adoptarea creștinismului în Armenia se urmărea și crearea unei noi caracteristici pentru poporul armean, care să-l facă unic în contextul special al pericolului politic pe care l-am enunțat anterior, dar și în contextul general al sincretismului cultural și religios ce domina Orientul. Acceptarea unei religii noi și originale în Adiabene (iudaismul), la Edesa (creștinismul) sau acum în Armenia trebuie înțeleasă și sub acest aspect. Așadar, din acest punct de vedere, creștinarea în masă a armenilor a fost *un reflex de autoconservare a poporului armean*²⁰.

Dar Tigranes, pe fondul creării precoce a unor relații de tip feudal în Armenia, care slăbeau puterea centrală, urmărea mobilizarea întregii națiuni, mai ales a clasei conducătoare în jurul unui nou concept care s-a numit creștinism. De aceea creștinismul armean oficial este perceput de unii istorici mai mult ca o *religie aristocratică*²¹. Afirmția este îndreptățită dacă ne gândim la modul în care s-a luat inițiativa oficializării religiei lui Hristos: Tiridates regele a fost convertit de Sfântul Grigorie, și el de origine nobilă. Acest cuplu nobil a apelat la ajutorul aristocrației sacerdotale, pe care au inclus-o în forul conducător al noii religii. Deoarece această aristocrație sacerdotală era foarte influentă și opusă celei laice, Sfântul Grigorie și Tigranes au atras-o de partea lor. Caz unic în lume, fiii preoților păgâni au fost

¹⁵ Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XX, cap. 2-4, apud Kenneth Scott Latourette, *op. cit.*, n. 243, p. 103.

¹⁶ Idem, *Istoria războiului iudeilor...* II, 16, p. 199.

¹⁷ Michel Tardieu, *Maniheismul*, traducere de Olimpia Berca și Eugen Dorcescu, Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 43-49, 52.

¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁹ Marcel Simon, *Primii creștini*, trad. Oc. Ghejan, Editura Polimark, București, 1993, p. 24.

²⁰ Tigran Grigorian, *op. cit.*, p. 75.

²¹ Aziz Atiya, *op. cit.*, p. 321.

convertiți la creștinism și hirotoniți preoți sau episcopi²². Această acțiune era deosebit de abilă. Pe de o parte vechea religie armeană era lipsită de oamenii ei cei mai valoroși și astfel condamnată la dispariție, pe de altă parte creștinismul se bucura acum de influența pe care vechii sacerdoți o aveau în popor.

Cert este că prima reacție a puterii imperiale romane la aflarea veștii întronizării creștinismului în Armenia a fost una negativă. Maximin Daia (311-313) a pornit război contra armenilor pentru că au acceptat creștinismul. Evenimentul este consemnat de Eusebiu de Cezareea²³: *Pe lângă aceste suferințe, tiranul ne-a mai adus și un război împotriva armenilor, care din vechime se numărau între prietenii și aliații romanilor. Aceia fiind și creștini, împlinindu-și cu râvnă datoriile lor față de dumnezeire, acest dușman al lui Dumnezeu a încercat să aducă jertfe idolilor și demonilor, de aceea din prieteni ei s-au făcut dușmani și din aliați vrăjmași. (...) Tiranul ducea așadar război nefericit contra armenilor, pe când ceilalți locuitori din orașele supuse lui pătimeau cumplit de foamete.* Campania antiarmeană și anticreștină a lui Maximin Daia nu a avut efectul scontat.

Duchesne, analizând acest text eusebian, ajunge la concluzia că nu este vorba de un atac contra Armeniei Mari, pentru că tiranul nu ar fi putut lua măsuri de poliție religioasă într-un stat suveran. Nu poate fi vorba nici de Armenia Mică, deoarece se vorbește de armenii *prieteni și aliați romanilor*, or cei din Armenia Mică erau supuși romanilor, iar teritoriul lor organizat în provincie romană. Duchesne ajunge la concluzia că armenii vizați de Maximin sunt locuitorii acelei părți a Armeniei Mari pe care Dioclețian (284-305) o alipise la Imperiu în 297, guvernând-o însă prin prinți locali²⁴.

Fiind inițiată de suveran, noua religie a fost implantată în popor în mod sistematic. Mai întâi însă au fost distruse vechile temple – simboluri ale vechii religii: cele de la Vahagn, Anahita și Ashtishat, unde foștii suverani își aduceau sacrificiile lor, iar altele, precum cele de la Erazamuyn, Artasat, Fort, Pacarij au trecut în proprietatea Bisericii împreună cu domeniile lor, unele slujind ca locașuri de cult ale noii religii²⁵ (de exemplu templul lui Anahit din Yeriza a devenit mănăstirea Sfântul Karapak).

În ciuda faptului că unii istorici armeni zeloși susțin că vechea religie păgână a dispărut cu totul din Armenia încă din timpul Sfântului Grigorie, o serie de dovezi și experiența altor popoare evidențiază supraviețuirea vechii religii, în mod deplin sau doar în reminiscențe, încă multă vreme. Astfel, istoricul armean Faustus din Bizanț vorbește de înmormântarea unui oarecare Mooshegh cam pe la 378 după

²² A.A. King, *The Rites of Eastern Christendom*, second volume, Rome, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1948, p. 525.

²³ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.* IX; VIII, 2, 4; p. 348, 349.

²⁴ L. Duchesne, *op. cit.*, p. 329.

²⁵ Aziz Atiya, *op. cit.*, p. 320.

toate ritualurile păgâne²⁶. Mai ales în regiunile muntoase, greu accesibile, populația rurală și-a păstrat vechea religie. Sfântul Vartanes a fost nevoit să fugă din fața unor astfel de munteni păgâni. Unele obiceiuri păgâne care țineau de specificul național, cum a fost costumația satrapilor, au fost cu mare greu înlăturate, fiind rodul strădaniei mai multor catolicoși²⁷. Faptul că sinodul de la Ashtishat (365) a luat măsuri restrictive contra unor reminiscențe ale religiei păgâne înseamnă că la acea dată ele mai persistau²⁸.

În secolul XII, scriitorul armean Nerses Șnorhali vorbea de un cult al soarelui care supraviețuia încă în Armenia²⁹. Anumite practici au supraviețuit de-a lungul timpului până în secolul XX. Acestea s-au contopit cu o serie de erezii creștine care, după ce creștinismul a devenit religie oficială în Imperiul Roman și au fost persecutate, s-au refugiat în Armenia. De exemplu, pavlicienii au fost acuzați că s-au întovărășit cu „adoratorii soarelui” și că practicau unele obiceiuri ale acestora, cum ar fi expunerea morților pe acoperișul caselor³⁰.

De asemenea, unii guvernatori locali, chiar și după oficializarea creștinismului, au persecutat pe adepții lui Hristos. La Nicopolis, un oraș din Armenia, se cunosc 45 de martiri uciși din porunca unui lider din regiune. Printre aceștia se numără Leon, Mauriciu, Daniel, Antonie și Alexandru³¹.

Dacă ar fi să facem o paralelă între procesul oficializării creștinismului în Armenia și cel al oficializării lui în Imperiul Roman, vom găsi similitudini, dar și diferențe. În ambele cazuri se pot distinge trei etape:

1) o perioadă de persecuție, mai mult sau mai puțin accentuată (înainte de 313 în Imperiul Roman și înainte de convertirea lui Tiridates în Armenia, 270-280)³²;

2) o perioadă de toleranță a creștinismului (între 313-380, adică de la edictul de la Milan și până la declararea creștinismului ca religie de stat de către Teodosie (379-395) în Imperiul Roman; perioada 270-280 până în 285 sau 301 în Armenia³³, adică de la convertirea lui Tiridates și până la oficializarea creștinismului tot de către el);

3) declararea creștinismului religie de stat: jurul anului 380 în Imperiul Roman; 285 sau 301 în Armenia;

²⁶ *Ibidem*, p. 320.

²⁷ Malachia Ormanian, *The Church of Armenia*, London, 1923, p. 15.

²⁸ *Ibidem*, p. 21.

²⁹ Tigran Grigorian, *op. cit.*, p. 164.

³⁰ Yuri Stayanov, *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu*, trad. Radu Pavel Gheo, Editura Polirom, 1999, p. 94-95.

³¹ J. Tutuy, *Istoria, dogmele, tradițiunile și liturgia Bisericii Armene de Răsărit*, Jossy, 1874, p. 21.

³² H.I. Marrou, *op. cit.*, p. 77; M. Gelzer, specialist în creștinismul oriental, plasează convertirea în masă a armenilor în anul 280 (Duchesne *op. cit.*, p. 534).

³³ M. Ormanian, *op. cit.*, p. 8.

În ce privește Imperiul Bizantin³⁴, după o perioadă intermediară (313-380) în care creștinismul era considerat *religio licita*, Teodosie cel Mare (379-395) a declarat-o religie de stat, Biserica fiind în strânse relații cu împăratul. Au existat însă și numeroase momente de tensiune, care au culminat cu criza iconoclastă, cea mai evidentă dovadă a imixtiunii împăraților în treburile bisericești. De asemenea, Biserica Armeană a trăit cu un mileniu înainte ceea ce Biserica Ortodoxă va trăi după 1453, adică drama supraviețuirii sub o stăpânire ce avea o altă religie oficială. Încă din a doua jumătate a sec. IV, poporul armean și-a dus existența sub perșii mazdeeni și apoi sub arabii musulmani.

Observăm că în ambele cazuri a existat o perioadă de persecuție și o perioadă de toleranță a creștinismului, urmată de recunoașterea lui ca religie de stat. În Armenia însă perioada de toleranță a fost mult mai scurtă sau e posibil nici să nu fi existat, dacă considerăm că imediat după convertirea sa, Tiridates a trecut la propagarea creștinismului în regatul său. Din cauza mărimii și complexității Imperiului Roman, împărații acestuia au trebuit să procedeze cu mai mult tact, ei impunând creștinismul pas cu pas, fiind precauți să nu offenseze sau să nu irite elementul vechi păgân.

Ne este greu să spunem dacă instaurarea creștinismului ca religie de stat în Armenia a avut vreo influență asupra deciziei împăraților romani de a tolera creștinismul. În orice caz s-a creat un precedent, iar *în lipsa unei țări de avangardă, întronarea europeană a creștinismului e posibil să fi fost mult întârziată, secole chiar*³⁵.

Biserica Armeană organizată a luat naștere la inițiativa puterii de stat; deci, la început, relațiile dintre cele două instituții au fost deosebit de strânse. Avem de-a face aici cu o situație complet diferită de cea din Imperiul Roman: în Armenia, Biserica s-a organizat cu sprijinul statului, în timp ce în Imperiul Roman aceasta s-a dezvoltat singură, fiind recunoscută și tolerată doar în momentul în care persecutarea ei a devenit desuetă și impopulară. Interesant e și faptul că, în ciuda colaborării strânse de la început, Biserica și statul nu și-au avut centrul în același oraș. Catolicoșii au rezidat la Ashtishat pe Eufrat, iar regele la Valarshapat³⁶. Situația este diferită de cea din lumea greco-romană unde, chiar și înainte de tolerarea și oficializarea creștinismului, organizarea eclezială a urmat modului de organizare administrativ-statală.

Din această strânsă colaborare cu statul de la început, Biserica a avut mult de câștigat: primise averile vechilor temple păgâne³⁷, iar misiunea ei era protejată și încurajată de puterea politică. Curând, însă, s-a ivit riscul ca în ochii regilor armeni

³⁴ Am avut în vedere periodizarea clasică a istoriei Imperiului Bizantin, al cărui debut este stabilit convențional la 330, o dată cu inaugurarea Constantinopolului drept capitală (Vasile V. Muntean, *Bizantinologie*, Editura Arhiepiscopiei Timișoarei, p. 47).

³⁵ Mihai Rădulescu, *Aspectul național...*, p. 447.

³⁶ A.A. King, *op. cit.*, p. 526.

³⁷ L. Duchesne, *op. cit.*, p. 536.

Biserica să devină o simplă anexă a puterii politice, pusă în slujba intereselor statului. Toți istoricii recunosc că unul din motivele mai mult sau mai puțin hotărâtoare ale oficializării creștinismului de către Tiridates a fost ca acesta să unească poporul armean împotriva tendințelor asimilaționiste.

Strânsa colaborare, dar și pericolul confiscării Bisericii de către stat se reflectă și la nivelul terminologic în etimologia cuvântului „catholicos”, care desemnează până astăzi pe întâi-stătătorul Bisericii Armene. Inițial, acest termen desemna pe ministrul de finanțe³⁸ și, ulterior, a fost transferat unui alt „funcționar” al statului, care era acum conducătorul Bisericii. Dovada strânselor relații dintre puterea regală și ierarhia ecleziastică e evidențiată și de încheierea între acestea a unor mariaje cu vădit caracter politic. Astfel, fiul catolicosului Housik, Athanakines, s-a căsătorit cu una din fiicele regelui Diran³⁹.

Primii catolicoși au colaborat bine cu statul, însă inevitabil scurgerea timpului a dus la răcirea acestora, întrucât statul se opunea creării unui creștinism autentic, el fiind mulțumit dacă noua religie avea un caracter antimazdeian destul de pronunțat. De asemenea nu trebuie să uităm că preoțimea creștină, moștenitoare a titlurilor nobiliare și a averii vechii preoțimi păgâne, putea oricând să facă concurență casei regale.

După unii teologi armeni, relația Bisericii cu statul a păstrat întotdeauna o distanță necesară Bisericii pentru a-și putea îndeplini misiunea sa. Drepturile Bisericii erau respectate pe criterii cutumiare – *scaunul primațial era strâns lipit de dinastia arsaidă, căci limitarea efectivă a controlului regal asupra ierarhiei ecleziale s-a născut nu din încă o neformulată regulă canonică, ci din irevocabilele privilegii ereditare și din unirea puterii seculare armene și a magnașilor ecleziali împotriva oricărei încălcări din partea coroanei*⁴⁰.

Primele disensiuni au apărut în timpul catolicosului Vrthanes, care a criticat pe regina din timpul său pentru comportamentul ei imoral. Aceasta a încurajat vechiul păgânism, catolicosul fiind atacat într-o zi în propria-i biserică de către o bandă de păgâni revoltați. Regele Diran (326-337) a fost și el muștrat de catolicosul Housik, fiul lui Vrthanes, din același motiv. Într-o zi el refuză regelui intrarea în Biserică, fapt pentru care a fost bătut cu ciomege, găsindu-și sfârșitul peste câteva zile⁴¹.

Admonestarea regilor de către catolicoși reflectă însușirea de către aceștia a întregii responsabilități legate de funcția lor sacerdotală. Avem de-a face cu generația de catolicoși educați în spirit capadocian, care nu acceptau un creștinism de compromis. În Imperiul Bizantin o situație similară a fost cea a Sfântului Ioan Gură de Aur († 407), care a devenit patriarh al Constantinopolului, el provenind din mediul antiohian auster. La Constantinopol el a intrat în conflict cu împărăteasa

³⁸ A.A. King, *op. cit.*, p. 526.

³⁹ L. Duchesne, *op. cit.*, 1929, p. 537.

⁴⁰ Karekin Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, SPCK, 1965, p. 205.

⁴¹ *Ibidem*, p. 538.

Eudoxia datorită luxului și imoralității de la curte, plătind îndrăzneala cu exilul. De asemenea, catolicosul Housik se aseamănă cu Sfântul Ambrozie al Milanului († 397), cu Patriarhul Fotie († 886) și cu alți episcopi care au refuzat să împărtășească sau să admită în biserică pe împărații care au comis păcate grave. Prin astfel de atitudini, Biserica arăta puterii seculare că nu este dispusă la compromis, pentru ea împăratul fiind un simplu credincios ce trebuie să se supună preceptelor morale. Liderii politici au reacționat nu o dată cu brutalitate, muștrătorul găsiindu-și adesea sfârșitul.

Relații tensionate a avut și vestitul catolicos Nerses cel Mare (353-373) cu regele Pap. Nerses fusese educat în Capadocia, în spirit vasilian și a inițiat o reformă literară, liturgică, canonică și filantropică. Reforma lui, salută de opinia publică, a trezit rivalitatea curții. Regele Arsace, tatăl lui Pap, a încercat să-i opună un competitor. Curând însă, în 367, acesta a fost luat prizonier de către perși, iar în Armenia a devenit rege Pap, cu sprijinul împăratului Valens (364-378). După mărturia lui Faust din Bizanț, Nerses a fost tutorele lui Pap în timpul minoratului acestuia. Comportarea imorală a lui Pap a atras criticile lui Nerses, însă acesta și-a eliminat fostul tutore otrăvindu-l. Asasinarea lui a fost o reacție împotriva reformelor pe care Nerses le-a inițiat în Biserică⁴².

Fără îndoială că regele Pap a fost un personaj sinistru în istoria Armeniei. Valens l-a susținut în urcarea pe tron dar, văzând că Pap a devenit atât de impopular în Armenia, a hotărât înlăturarea lui, *ca nu cumva din ură față de Pap (...) națiunea armeană să treacă de partea perșilor*⁴³.

Pap nu s-a mulțumit cu întreruperea reformei, ci a inițiat și o campanie de confiscare a averilor bisericești, întrucât suportul material folosit de Biserică în scopuri filantropice prin înființarea de centre de tip vasilian puteau fi folosite de către rege în slujba propriilor interese. Exemplul lui Pap a fost urmat de împărații bizantini iconoclaști, care au încercat depozarea mănăstirilor de bunuri și de potențial uman, spre a fi folosite în slujba Imperiului; de Henric al VIII-lea al Angliei, care a înțeles să folosească potențialul material al Bisericii din Anglia în slujba statului insular, decât ca acestea să ajungă la Roma⁴⁴; de Petru cel Mare al Rusiei, dar mai ales de comuniști. În rândul acestor măsuri confiscatorii se numără și așa-numitele reforme ale lui Cuza de la noi.

Aceste exemple indică o caracteristică generală a istoriei universale: *ori de câte ori Biserica a acumulat surplus de bunuri materiale, statul a înțeles să-și apropie o parte din acestea, de cele mai multe ori prin abuz*. Acest tip de măsuri urmau, de regulă, după o perioadă în care statul și credincioșii fuseseră generoși cu Biserica. Astfel, Pap a confiscat averile Bisericii Armene după ce aceasta intrase în posesia averilor fostelor temple păgâne,

⁴² *Ibidem*, p. 540.

⁴³ Ammianus Marcellinus, *Istoria romană*, studiu introductiv, traducere, note și indici Prof. David Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, XXX, 1.4, p. 539.

⁴⁴ J.W.C. Wand, *Anglicanism in history and today*, London, p. 16-17.

iar Tiridates și urmașii lui au fost generoși cu Biserica; împărații iconoclaști au recurs la măsuri similare după ce Justinian fusese excesiv de dămic cu mănăstirile.

În jurul anului 390, Armenia a fost divizată între Imperiul Bizantin și cel Persan⁴⁵, cele două principale puteri din regiune reușind să ajungă la o înțelegere în ce privește stăpânirea Armeniei. Pentru un scurt timp, atât în partea persană, cât și în partea bizantină, au existat regi armeni vasali. Monarhia din partea bizantină a dispărut foarte curând, iar cea din partea persană a supraviețuit până în 428. În partea bizantină a Armeniei, efectul imediat al încorporării a fost ieșirea Bisericii de sub jurisdicția catolicosului ce-și stabilise acum sediul la Etchmiadzin în partea persană. Așa se explică faptul că, deși șaptesprezece semnături ale episcopilor armeni figurează pe actele sinodului de la Calcedon, hotărârile acestuia n-au fost cunoscute în partea persană, semn că acești episcopi nu au iscălit în numele catolicosului⁴⁶.

În partea persană, regii armeni au încercat să susțină Biserica. Patriarhul Sahak și vartapedul Mesrob au fost susținuți de regele Vranshapuh în vederea creării unui alfabet armean⁴⁷. Totuși sprijinul acestuia a fost destul de modest, proporțional cu puterea pe care o deținea. Nu după multă vreme, catolicosul Sahak a fost înlăturat din scaun de către aristocrația armeană pro-persană, în colaborare cu regele Persiei. Succesorii lui aveau origine siriană și au fost desemnați de către perși, creștinismul sirian de factură nestoriană fiind folosit de statul persan ca un element anti-bizantin.

Dispărând definitiv regalitatea armeană în 428, Biserica devine *singura instituție pan-armeană și, din această cauză, ea va apare din ce în ce mai mult ca adevăratul interlocutor al puterilor străine. Catolicosul dobândește încetul cu încetul o statură fără precedent: din reformator religios, el devine un personaj eminent politic. Cu atât mai mult cu cât era ales de o adunare mixtă, compusă din oamenii Bisericii și nobili*⁴⁸.

Rolul catolicosului după dispariția statului armean a fost similar celui al patriarhului de Constantinopol după 1453. În ambele cazuri, Biserica, rămânând singura instituție națională, capul acesteia avea și atribuții politice în situația extremă în care statul creștin protector a dispărut. De remarcat coalizarea dintre Biserică și nobilime în Armenia după dispariția regalității. Și înainte de aceasta laicatul de sorginte aristocratică participase la luarea anumitor hotărâri sinodale, făcând uneori front comun cu clerul contra tendințelor absolutiste ale regalității.

Urcarea pe tronul persan a regelui Yezdegerd II (439-457) a adus o înțepire a propagandei mazdeene în Armenia⁴⁹. La instigarea sacerdoțiului mazdeean, foarte influent la curtea persană, șefii clerului și reprezentanții aristocrației din Armenia au fost chemați la Ctesifon în jurul sărbătorii Paștilor din anul 450 punându-li-se în vedere trecerea în bloc la mazdeism. Puterea persană încerca astfel să folosească

⁴⁵ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 106.

⁴⁶ L. Duchesne, *op. cit.*, p. 544.

⁴⁷ Malachia Ormanian, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸ Bedelian Krikor, „L'eglise armenienne, gardienne fidele”, în *Contacts* (1999), nr. 187, p. 268.

⁴⁹ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 105.

metodele utilizate de Tiridates pentru trecerea la creștinism: atragerea de partea noii credințe a vechiului cler și a aristocrației. Sub amenințare, armenii au acceptat în mod formal apostazia și s-au întors în țară însoțiți de șapte sute de magi ce trebuiau să vegheze schimbarea cultului⁵⁰. Ajunși în Armenia, liderii aristocrațiilor și toți episcopii au hotărât să organizeze rezistența contra perșilor, preferând moartea în schimbul lepădării de credință. O armată de 66.000 de armeni s-a luptau la 2 iunie 451 la Avarair cu o armată de 300.000 de perși. Liderul laic al armenilor revoltați a fost Vartan Mamikonian, iar cel religios a fost catolicosul Iosif⁵¹. Vartan a murit în luptă împreună cu alți 1036 de armeni, el fiind considerat până astăzi un erou național și simbol al rezistenței armenilor din toate timpurile contra dușmanilor. Dârzenia armenilor i-a determinat pe mazdeeni să-și tempereze elanul prozelitist.

Implicarea Bisericii în această rezistență națională era cunoscută perșilor. Ca măsură represivă, în anul 454 catolicosul Iosif, împreună cu mai mulți episcopi au fost martirizați. Biserica Armeană a confundat lupta de păstrare a ființei naționale cu lupta pentru păstrarea credinței. Ea a trecut fără nici un fel de rezerve pe eroii de la Avarair în rândul sfinților, comemorându-i în fiecare an la 11 februarie⁵², cu numele de *Vartan soldatul și ceilalți 1036 împreună cu el*, în timp ce Biserica din Bizanț a refuzat să satisfacă cererea lui Nicefor Focas de a trece în rândul martirilor pe soldații morți în campaniile contra musulmanilor de la sfârșitul secolului X⁵³. De remarcat că niciodată lupta Imperiului împotriva perșilor sau a Islamului nu a îmbrăcat caracterul unui război sfânt.

Consecința cea mai cunoscută pe plan bisericesc a acestei lupte a fost separarea Bisericii Armene de Biserica Ortodoxă, prin nerecunoașterea hotărârilor sinodului de la Calcedon (451). Fără a evalua toate cauzele acestei schisme, fără îndoială că refuzul împăratului Marcian (450-457), angrenat într-o luptă contra hunilor lui Atila, de a sări în ajutorul coreligionarilor, a ofensat profund pe armeni. Ei vor continua să-și organizeze o Biserică pe criteriul național, în acest sens separarea de Biserica Ortodoxă putând fi interpretată și ca desăvârșirea procesului de indigenizare a creștinismului armean, început prin emanciparea liturgică și canonică.

Relations between the Armenian State and Church before the Chalcedon Ecumenical Council, A Paradigm for Church-State Relations in General. The aim of this paper is to demonstrate that the main typologies of the relations between the Armenian state and Church may be identified in the Church-state relations in the entire history of Christianity, and especially in the Byzantine Empire. There is no evidence of an influence of the history of Armenia over other Churches or states, but what can still be argued is the existence of a certain historical typology.

⁵⁰ L. Duchesne, *op. cit.*, p. 545.

⁵¹ D. Cruceanu, *Istoria Bisericii Armene până la sinodul al IV-lea ecumenic*, Tipografia «Vulturul», București, 1929, p. 34-35.

⁵² Kossardjan Bedros, *The Armenian Church*, London, 1964, p. 47-49.

⁵³ Cecile Morrison, *Cruciadele*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 145.

Tudor Vladimirescu și Biserica neamului

Lect. Univ. Dr. Sergiu POPESCU

Considerații preliminare

Profesorul Alexandru Elian publica, acum aproape patru decenii, în revista „Glasul Bisericii” un interesant studiu despre clerul ortodox român și Revoluția de la 1821¹, studiu ce aducea în fața cititorului, pe baza unor documente puțin cunoscute la vremea respectivă², informații noi despre legăturile „slugerului Tudor” cu preoțimea și ierarhia timpului. Pentru că în ultimii ani au fost scoase la lumină date noi despre acest subiect, considerăm necesară realizarea unui nou portret spiritual al lui Tudor Vladimirescu, portret care va evidenția apropierea și dragostea domnitorului oltean față de Biserica neamului, dar și sprijinul și adeziunea clerului ortodox român pentru idealurile naționale, sociale și spirituale ale lui Tudor.

După mai bine de un secol de la instaurare, regimul fanariot din Țara Românească era perceput ca un regim corupt și păgubitor, deosebit de apăsător pentru popor. Revoluția de la 1821, al cărei conducător principal a fost Tudor Vladimirescu, va pune capăt acestei perioade sumbre din istoria celor două principate românești și va reinstaura domniile pămâtenene.

Pentru Țara Românească (și nu numai), era deosebit de importantă apariția unei personalități capabile să conducă o acțiune revoluționară. Această personalitate a fost Tudor Vladimirescu, „om de statură mai mult înalt decât de mijloc, talia bine proporționată, fața blondă, mustața galbenă, părul castaniu, obrazul, mai mult rotund decât oval, nici prea durduliu, nici slab, cu o mică bărbie, om nu urât; sta drept, tanțos; vorba brevă, răstită și după facultatea lui destul de elocuentă, aier de

¹ Alexandru Elian, „Clerul ortodox român și Răscoala lui Tudor Vladimirescu”, în *GB XXIX* (1970), nr. 7-8, p. 734-748.

² *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I-V, București, 1959-1962. La acestea se adăugau și unele colecții de documente mai vechi, greu accesibile (Emil Vărtosu, *Tudor Vladimirescu. Glose, fapte și documente noi*, București, 1927; Idem, *Mărturiile noi din viața lui Tudor Vladimirescu*, București, 1941) sau retipărite cu completările și adăugirile de rigoare (Academia Republicii Socialiste România, Institutul de istorie „Nicolae Iorga”, *Documente privind Istoria României. Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki*, serie nouă, vol. III: *Solidaritatea românilor din Transilvania cu mișcarea lui Tudor Vladimirescu*. Documente culese și publicate de Acad. A. Oțetea, București, 1967).

comandant..., stofă de om mare..., drept ca un soldat, serios, posomorât, vorba răpede, impozantă dar puțină”³. Într-adevăr, „slugerul Tudor” era, în ajunul Revoluției de la 1821, un om de 40-50 de ani, ridicat prin propria-i muncă și prin propriile însușiri, apreciat de contemporanii săi. Intrase de tânăr în rândurile pandurimii oltene și participase la războiul ruso-turc din 1806-1812, având sub comanda sa 6000 de panduri. Avea bogate cunoștințe juridice și călătorise „pentru negoț” până la Viena și Pesta. Era direct interesat de starea societății în care viețuia, conștient de propria-i valoare⁴ și hotărât să lupte până la sacrificiul suprem pentru a-și împlini idealurile sale și ale întregii națiuni române. A avut convingerea că nimic nu este de prisos atunci când este vorba de semenii săi.

Întrucât viața sa este cunoscută iar lucrarea de față își propune o altă temă, vom mai preciza doar că Tudor Vladimirescu a fost, după tată, fiu al satului Prejna, județul Mehedinți⁵. Tatăl său se numea Constantin și era supranumit „Ursu”. Nu se cunoaște numele familiei. Tatăl său a plecat din acest sat și s-a căsătorit cu Ana (după unii istorici Ioana) Bondoc, din localitatea Vladimir (de unde își va lua, ulterior, numele) sau Valea Desului, județul Gorj⁶. Nicolae Iorga consemna faptul că un unchi al lui Tudor, Grigore Bondoc (frate al mamei sale), era preot⁷. Alți cercetători afirmă că și bunicul după mamă ar fi fost tot preot⁸, lucru deloc surprinzător dacă ne gândim la „dinastiile preoțești” ale timpului. A avut un frate (Pavel) și o soră (Constandina)⁹. A fost „vătaf de plai” și haiduc în același timp. Deși, formal, aparținea sistemului statal de la acea vreme, a luptat permanent împotriva nedreptăților sociale și naționale, ridicându-și o oaste de panduri cu care a preluat, pentru puțin timp, conducerea Țării Românești.

Tudor Vladimirescu – ctitor și binefăcător al Bisericii strămoșești

Trebuie precizat faptul că încă din copilărie, Tudor Vladimirescu a avut parte de o educație aleasă, dreptatea, credința și dragostea pentru neam și pentru Biserica străbună fiindu-i cultivate de unchiul și bunicul său din partea mamei, *preoții Bondoc* din Vladimir. La fel de adevărat este și faptul că, în lupta sa împotriva

³ Nicolae Iorga, *Un cugeător politic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea: Ștefan Scarlat Dăscălescu*, București, 1932, p. 51-52.

⁴ Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VII, tom I (coordonator Dan Berindei), București, 2003, p. 25.

⁵ Gheorghe Ploscaru, *Monografia saului Busești*, fără localitate și an, p. 120.

⁶ Preotul Haralambie Tudor din Isverna, fratele profesorului universitar Dumitru Tudor, într-un manuscris publicat recent de profesorul Cornel Boteanu (în lucrarea *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, București, 2000), a lansat ipoteza potrivit căreia numele adevărat al lui Tudor Vladimirescu ar fi Tudor Duncea iar pe tatăl său l-a chemat Constantin Duncea, zis și „Ursu”.

⁷ N. Iorga, *Un apărător al săracilor - „Domnul Tudor” din Vladimir*, București, 1906, p. 19.

⁸ Gheorghe Ploscaru, *op. cit.*, p. 125.

⁹ *Ibidem*.

nedreptăților sociale și naționale, el a avut alături și Biserica străbună, marea majoritate a preoților și unii ierarhi fiindu-i alături.

În rândurile următoare vom încerca să desprindem câteva idei care ne reliefează apropierea lui Tudor de Biserică, prezentând ajutoarele oferite de el unor așezăminte sfinte. Astfel, în *satul Prejna*, Tudor a zidit o biserică nouă în locul uneia „vechi și roase de vreme”¹⁰, cunoscută mai ales datorită faptului că pe ușa acestui sfânt lăcaș a fost zugrăvit portretul său. Iată, pe scurt, istoria zidirii acestei biserici. Prin anii 1800-1806, Tudor, împreună cu un tovarăș al său, numit Covrea, erau oamenii de încredere ai unui boier, Ion Glogoveanu din localitatea Glogova¹¹, pentru comerțul cu vite peste graniță, în Transilvania. La o astfel de tranzacție, Tudor și Covrea opresc pentru ei o parte din bani. În urma unor neînțelegeri, este reclamat de tovarășul său înaintea boierului, fiind învinuit că ar fi încercat să-l înșele pe acesta. Supărat, boierul s-a adresat autorităților, iar Tudor a fost arestat și judecat după străvechiul obicei dacic, numit ordalia, potrivit căruia cel condamnat urma să fie supus la una din cele trei probe: proba focului, proba apei și proba animalelor. A fost ales pentru cea din urmă. Aceasta presupunea ca cel pedepsit să fie legat de un copac în pădure, dezbrăcat în pielea goală. Dacă timp de trei zile și trei nopți vinovatul nu era devorat de animalele sălbatice se considera că a fost nevinovat și trebuia eliberat. Fiind apărat de prietenii săi, Tudor a scăpat nevătămat și a jurat, drept recunoștință, să zidească o biserică. Construcția acesteia a început în anul 1806. Varul și piatra au fost date de un localnic pe nume Gheorghe Duncea (unul din colaboratorii de nădejde ai lui Tudor), bârnele de construcție au fost tăiate de pandurii din Baia de Aramă, iar tencuiala, odoarele religioase (Sfânta Evanghelie fusese cumpărată de la Brașov) și clopotul (adus de la Viena) au fost plătite de Tudor. Legenda spune că, la temelie, Tudor ar fi îngropat sabia sa, iar Duncea un inel. Pe un Triod, tipărit la Blaj în 1806, Tudor făcea următoarea însemnare: „acest Triod s-au cumpărat dă mine la leat 1808, Martie 9, pentru sfânta Biserică ot Preșna, hramul Sfintei Adormiri al Precestei, care s-au făcut iarăș cu cheltuiala mea și am iscălit Theodor biv vel sluger și Comandir”¹². În prezent, cartea se află la Muzeul din Drobeta-Turnu Severin, fiind adusă aici din biblioteca Liceului „Traian” din același oraș. Sfințirea bisericii a avut loc în luna august a anului 1808, la eveniment participând peste 3000 de panduri aflați sub comanda lui Tudor.

¹⁰ Rada Davidescu, „Memoriul lui Gheorghe Duncea din Prejna, Mehedinți, privitor la Tudor Vladimirescu”, în *Drobeta* (revistă editată de Muzeul Regiunii Porților de Fier), Drobeta-Turnu Severin (1978), p. 161.

¹¹ La vremea respectivă aparținea de județul Mehedinți (plaiul Cloșani); astăzi se află în județul Gorj.

¹² Emil Vărtosu, *Mărturii noi...*, p. V-VII.

Dintr-un act publicat de C.D. Aricescu aflăm că, la 20 mai 1808, Tudor dăruia ctitoriei sale 30 de stânjani¹³ de moșie în hotarul satului Prejna, pe care îi luase de la un localnic, Gheorghe Chelcea: „Fiindcă pentru stânjani trei-zeci ce i-am cumpărat cu zăpăsi în ruptoare de la Gheorghe sânu Cărea Chelcea, în hotarul Rumâniilor acești stânjani din bun cugetul meu, i-am dat danie la sfânta biserică ot Prejna, hramul Sfintei Născătoare de Dumnezeu, care s-au făcut de mine, să fie pentru chivernisirea sfintei biserici și pomenirea sufletului meu și a părinților, și a tot neamul meu; pentru ca să fie știut că acești stânjani i-am luat numai pentru această treabă de i-am dat danie la sfânta biserică. Nimeni din copiii mei sau neamul meu să nu fie volnici a căuta să-l ia; ci să-i stăpânească sfânta biserică în veci și am iscălit cu mâna mea. Theodor Slugeru. 1808. Maiu 20”¹⁴. Istoricul Rada Davidescu considera că dania respectivă a fost făcută abia în anul 1819. Este important de precizat că Tudor Vladimirescu a lăsat, prin testament, bisericii din Prejna 300 de lei, bani care n-au ajuns însă niciodată în seama bisericii fiindcă averea sa a fost scoasă la licitație și vândută de Marea Vornicie (și nu de epitropii instituți de el) pentru suma de 8802 lei, bani care s-au împărțit celor cinci datornici ai săi, în raport cu sumele creditate¹⁵. În aceste condiții, prevederile sale testamentare nu au mai fost respectate. În 1822, biserica a fost jefuită de turci, care i-au furat chiar și clopotul. Așa cum aminteam mai sus, Tudor a fost zugrăvit, în tempera, pe lemn, pe ușa fostei biserișușe din Prejna, alături de Gheorghe Duncea și de soșia acestuia, jupâneasa Stanca¹⁶. Unii istorici consideră însă portretul feminin ca fiind al Mariei Gădioane, cea care a dăruit bisericii o livadă¹⁷. În 1873, tabloul, format din cele trei scânduri de lemn, bine fixate între ele, pe care au fost pictate chipurile celor trei ctitori a fost dus la București, în prezent gășindu-se la Muzeul de Artă al României¹⁸.

Pe lângă biserica de la Prejna, Tudor a ajutat și alte biserici sau mănăștiri, fiind, într-o bună tradiție românească, un ctitor și un ajutător al Bisericii strămoșești. Remarcăm astfel faptul că „logofătul Tudor” este menționat în rândul celor care au sprijinit ridicarea *bisericii de la Pocruia* (județul Gorj), construită în 1807 de egumenul mănăștii Tismana, Dionisie Lupu¹⁹ (viitorul mitropolit al Țării Românești).

¹³ Unitate de măsură pentru lungime, folosită înaintea introducerii sistemului metric, variind după epocă și regiune, de la 1, 96 m., la 2, 23 m (*Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1975, p. 894).

¹⁴ C.D. Aricescu, *Acte justificative la Istoria Revolușunii române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 13; vezi și D. Bălașa, „Revolușia din 1821 reflectată în însemnările micilor cronicari, aflate pe filele unor vechi cărți”, *MO XXXIII* (1981), nr. 7-9, p. 402.

¹⁵ *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. III, p. 429-430.

¹⁶ Gheorghe Ploscaru, *op. cit.*, p. 124.

¹⁷ Emil Vărtosu, *Mărturii noi...*, p. VI.

¹⁸ A.I.I. Ciurea, „Tudor Vladimirescu, ctitor și ajutător de lăcașuri străbune”, *MO XXXIII* (1981), nr. 4-6, p. 187.

¹⁹ Date preluate de pe site-ul www.primariatisman.ro (la 20 august 2007).

Biserica din satul Cerna-Vârf (județul Mehedinți) s-a bucurat și ea de atenția „slugerului”, așa cum reiese dintr-o scrisoare a sa adresată lui Nicolae Zoican, la 20 martie 1813: „Pentru biserica de la Cernavârfu, să-mi scrii ce le lipsește oamenilor și ce pohtesc de la mine? Adică cu ce voiescu ca să-i ajut eu? Ca să știu să le slujesc, precum am făgăduit. Al D-tale Theodor”²⁰. Nu se cunoaște răspunsul lui Nicolae Zoican și nici în ce a constatat ajutorul lui Tudor. Cu siguranță, el nu a rămas indiferent la rugămințile oamenilor din Cerna-Vârf (așa cum se numește și azi satul) și va fi oferit bisericii cele necesare.

Și *biserica din satul Tismana* (județul Gorj), aflată la 2 km de mănăstirea cu același nume, a primit sprijinul „logofătului Tudor”, după cum ne încredințează o inscripție de pe catapeteasma sfântului lăcaș: „Cade-se a ști că această tâmplă s-au făcut cu cheltuiala dumnealor acestor titori Savastian erishimonaf, Ioan erimonaf, Dumitru logof, Tudor logof. 1814 Aprilie 3”²¹.

La 27 februarie 1819, Tudor „biv vel sluger” dăruia *bisericii din satul Cloșani*, comuna Padeș, județul Gorj un Penticostar, pe una din filele cărții trecând cu mâna sa numele mai multor apropiați (printre aceștia se aflau doi arhieri și patru monahi) ce urmau, potrivit voinței sale, să fie pomeniți la proscomidie. Mai mult, viitorul domn intenționa să ridice în acest sat o nouă biserică în locul numit „stânca calului”²². Unii cercetători consideră că Tudor începuse deja construcția noului lăcaș²³, evenimentele din iarna și primăvara anului 1821 făcând însă imposibilă terminarea acestuia.

Ieromonahul Chiriac Râmnicăneanu, duhovnicul lui Tudor, trecea în anii 1812 și 1813, în două pomelnice ale *schitului Cioclovina* din județul Gorj, numele lui Tudor și al rudelor sale. Mai mult decât atât, același monah scria într-o însemnare a sa, la 31 decembrie 1813, că Tudor ajutase schitul cu 100 de taleri²⁴, drept pentru care „se cade a-l pomeni ca pe un ctitor”²⁵.

La 15 mai 1821, în timp ce se retrăgea din București spre Oltenia, Tudor Vladimirescu a cercetat *mănăstirea Samurcășești*²⁶ din localitatea Ciorogârla, aflată

²⁰ C.D. Aricescu, *op. cit.*, p. 222.

²¹ Date preluate de pe site-ul www.primariatisman.ro (la 20 august 2007).

²² Al. Elian, *art. cit.*, p. 736.

²³ Nicolae Șerbănescu, „Tudor Vladimirescu, un mare erou al neamului românesc”, *BOR XCIX* (1981), nr. 5-6, p. 581.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Emil Vărtosu, *Mărturii noi...*, p. VII.

²⁶ A fost ctitorită de boierul grec Constantin Samurcaș (de aici și numele Samurcășești), între anii 1806-1811. Fiind pentru un timp locuitorul marelui ban al Craiovei, C. Samurcaș l-a cunoscut pe Tudor Vladimirescu, vătaf de plai la Cloșani atunci, protejându-l și devenindu-i apropiat. În 1821, C. Samurcaș era considerat unul dintre fruntașii Eteriei din Țara Românească, în casa lui ținându-se conștiințe secrete la care a participat și Tudor Vladimirescu. După opinia lui Andrei Oțetea, C. Samurcaș l-a recomandat pe Tudor consulului rus Pini, și tot el, împreună cu lordache Olimpiotul, l-a prezentat ca fiind cel mai în măsură să înceapă răscola din Oltenia. La 11 februarie 1821, ca unul care îl cunoștea

STUDII ȘI ARTICOLE

la numai 15 km de Capitală. Domnitorul i-a dăruit sfântului lăcaș o cruce de lemn îmbrăcată în argint aurit, făcută de Stan Jianu din Craiova, în 1761. Dania lui Tudor se păstrează astăzi în muzeul mănăstirii, alături de alte obiecte de preț, donate de-a lungul vremii de diferite personalități²⁷.

Și *Schitul Topolnița* din județul Mehedinți a primit unele ajutoare din partea lui Tudor, fără să cunoaștem însă în ce au constatat acestea²⁸.

Tudor a dorit să zidească o biserică și în satul Costești, comuna Prejna, județul Mehedinți dar, în urma unor neînțelegeri cu sătenii care nu doreau să cedeze locul de amplasare, a renunțat. Și astăzi, în sat, locul cu pricina este numit „Bârnela lui Tudor”²⁹.

Clerul ortodox și Tudor Vladimirescu

Deși o veche tradiție ne spune că, la intrarea în București, Tudor avea în dreapta sa un preot cu crucea în mână³⁰, iar un francez ce a trăit pe viu evenimentele de la București din primăvara anului 1821, consemna într-o carte publicată la Paris, un an mai târziu, că „ofițerii lui Tudor, urmași de preoți, au străbătut întreg orașul; se opreau la fiecare răspântie, și după ce dădeau citire unei proclamații a căpeteniei lor, care urmărea să liniștească spiritele, preoții rosteau rugăciuni, pe care le sfârșeau descărcând pistoalele și chemând poporul la libertate, cu strigăte puternice”³¹, unii istorici, plecând de la relațiile tensionate pe care Tudor le-a avut cu unii ierarhi ai timpului, au considerat, pe nedrept, că tot clerul din Țara Românească a fost împotriva mișcării inițiate de Tudor Vladimirescu.

foarte bine pe Tudor, a fost delegat de marii boieri să meargă la Craiova și să încerce să potolească mișcarea. Dintr-o scrisoare ulterioară a lui Tudor reiese că boierul adoptase o atitudine dubioasă, chiar potrivnică. Întors la București, C. Samurcaș a declarat că nu a putut împiedica în niciun fel mișcarea, iar când a aflat de venirea lui Tudor în Capitală, împreună cu alți boieri, a fugit la Brașov, unde a rămas până la moarte (8 noiembrie 1825). Potrivit legendei, mănăstirea Samurcășești a fost ridicată în urma unui vis avut de un cioban care a văzut pe o câmpie o oaie cu trei coame. Aflând de acest vis, boierul a hotărât să ridice un sfânt lăcaș cu trei turle și trei hramuri: Sf. Treime, Adormirea Maicii Domnului și Nașterea Maicii Domnului. La stăruința arhimandritului Timotei, starețul mănăstirii Cernica, așezământul a devenit mănăstire de maici. Afectată de mai multe calamități, biserica a fost distrusă în totalitate de cutremurul din 1940. A fost refăcută între 1941-1943 și dăinuie și astăzi.

²⁷ Date preluate de pe site-ul www.licnet.ro (la 20 august 2007).

²⁸ Al.I. Ciurea, *op. cit.*, p. 192 și 194.

²⁹ *Ibidem*, p. 192.

³⁰ Izvoarele istorice ne încredințează că la 21 martie 1821, la intrarea în București, pe Podul Calicilor (actuala cale a Rahovei), Tudor avea în dreapta sa un preot, iar în stânga pe Dimitrie Macedonschi (Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VII, tom I, p. 38).

³¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. a II-a, București, 1994, p. 347.

Și profesorul Alexandru Elian, în studiul menționat în rândurile de mai sus, ajungea la concluzia că „participarea clericilor de toate treptele la marea răscoală a lui Tudor Vladimirescu este mai puțin însemnată decât ne-am fi așteptat, poate”³².

Cercetări recente au scos însă la iveală date noi, date care contrazic teoriile enunțate mai sus. În rândurile următoare vom încerca să prezentăm câteva figuri de preoți și monahi care i-au marcat existența viitorului domn. Vom putea astfel să vedem dacă se poate vorbi, și în ce limite, de o adeziune, cel puțin a clerului de jos³³, față de idealurile pentru care a luptat Tudor Vladimirescu.

Rămas orfan de tată, Tudor a fost luat de un călugăr de la mănăstirea Baia de Aramă (județul Mehedinți), pe nume *Gherasim Duncea* (fratele lui Gheorghe Duncea) și a fost adus în satul Prejna, unde monahul l-a învățat tainele scrisului și cititului. „Proegumenul” Gherasim își făcuse ucenicia la București, fiind un bun caligraf. Purtându-i de grijă lui Tudor și „văzând că are poamă frumoasă”, l-a rugat pe boierul Glogoveanu să-l ducă, împreună cu fiul acestuia la Craiova ca „să învețe carte boierească”³⁴. Mai târziu, în timpul războiului ruso-turc, încheiat cu pacea din 1812, a sprijinit în luptele împotriva turcilor pe Tudor și pe cei 6000 de panduri pe care acesta îi comanda. După terminarea războiului, a fost nevoit să se refugieze o vreme în munți. Este amintit ultima dată în 1836, când avea peste o sută de ani³⁵. Trebuie menționat și faptul că mai mulți membri ai familiei Duncea, din care se pare că făcea parte tatăl său, erau fețe bisericești³⁶.

În timpul și după războiul ruso-turc dintre anii 1806-1812, Tudor Vladimirescu a avut ca duhovnic al său pe *schimnicul arhimandrit Chiriac Râmnicăneanu*, viețuitor în chilia din îndepărtata sihăstrie a Cioclovinei³⁷ (metoc al Tismanei, așezat pe un munte greu accesibil, la o distanță de 5 kilometri de mănăstire). Era un „călugăr de vocație, cu mulți ani de învățătură, ascet convins și trăitor în multe mănăstiri din țară și de la Muntele Athos; cunoștea mai multe limbi străine (slavonă, greacă, rusă), avea preocupări intelectuale, era autor de cărți și cultivator de vocații preoțești”³⁸. Lui îi dădea Tudor, la 9 februarie 1812, cei 100 de taleri necesari pentru ridicarea chiliilor și a morii schitului Cioclovina. Drept mulțumire, monahul îl va trece pe „Theodor ot Cerneț comandir pandurilor” (și rudele sale) în două pomelnice ale schitului, alături de ctitori³⁹. Deși izvoarele istorice mai consemnează două sau trei

³² A. Elian, *art. cit.*, p. 748.

³³ Socotim în rândurile „clerului de jos” pe acei clerici care duceau același trai, aveau aceleași greutăți și aceleași aspirații cu majoritatea românilor.

³⁴ Rada Davidescu, *art. cit.*, p. 157.

³⁵ Cornel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, București, 2000, p. 130.

³⁶ Gheorghe Ploscaru, *op. cit.*, p. 127.

³⁷ C. Erbiceanu, „Câteva notițe privitoare la Tudor Vladimirescu, extrase dintr-un manuscris”, *BOR XXVII* (1903), nr. 2, p. 189; vezi și D. Bălașa, *Arhimandritul Chiriac Râmnicăneanu zugrav*, în „Oltenia”, Cartea III, Craiova, 1943, p. 187.

³⁸ Al.I. Ciurea, *art. cit.*, p. 192.

³⁹ Emil Vărtosu, *Mărturiile noi...*, p. VII.

întâlniri între cei doi în cursul anului 1813, și una la 10 martie 1821, la Pitești⁴⁰ (incertă), considerăm că cei doi s-au întâlnit frecvent până în preajma Revoluției de la 1821, iar planurile lui Tudor de eliberare a țării de sub jugul social și național au fost cunoscute și încurajate de către duhovnicul său.

Când drumurile slugerului la București s-au înmulțit, locul arhimandritului Chiriac Râmniceanu a fost luat de *monahul Ilarion*, starețul mănăstirii Sfântul Ioan cel Mare-Grecesc din București (viitorul episcop al Argeșului), sfătuitor și prieten apropiat al lui Tudor. De altfel, izvoarele consemnează faptul că între cei doi se legase o prietenie statornică încă din anii 1810-1811. Așa se explică de ce Tudor sărbătorea, la 1 ianuarie 1819, Anul Nou, chiar în chilia primitoare a starețului⁴¹.

IPS Nestor Vornicescu considera că și *protopopul Nicolae Stoica* din Hațeg era vizitat frecvent de către Tudor, în anii în care acesta din urmă era vătaf de plai la Cloșani. Găsea în persoana părintelui „răspuns la unele dintre întrebările care îi frământau cugetul”⁴². De altfel, învățatul cărturar mărturisea, în însemnările sale de mai târziu, că Tudor îi cerea „Calendare” – publicații almanah specifice vremii –, fiind mereu dornic să deprindă felurite învățături. În cunoscuta sa *Cronică a Banatului*, Nicolae Stoica mai nota faptul că în septembrie 1816, Tudor Vladimirescu l-a vizitat cerându-i „spre cetire” lucrarea lui Petru Maior *Istoria pentru începutul Românilor din Dachia*⁴³, carte ce-i va fi lămurit viitorului domn multe aspecte legate de trecutul neamului⁴⁴.

Un alt prieten apropiat al lui Tudor a fost *preotul Ghiță Isverceanu* din localitatea Isverna, județul Mehedinți. Despre acest preot aflăm mai multe date dintr-o jalbă⁴⁵ trimisă, la 20 iunie 1815, autorităților de la Cerneți. Era fiul preotului Constandin Pocruianu, fiind vreme de 10 ani cântăreț la biserica în care slujea tatăl său. Fusesse preoțit la 1 septembrie 1800 și mai avea un frate, Ștefan, preot în satul vecin, Seliște. Amândoi învășaseră carte în sat, pe Ceaslov. Bun gospodar, popa Ghiță a reușit, cu multe sacrificii, să ridice în satul său o biserică de zid. Pentru că prin împrejurimi toate bisericile erau ridicate din lemn, excepție făcând doar biserica mănăstirii Baia de Aramă, unii sătenii chiar numeau sfântul lăcaș „mănăstire”. De aici au plecat „greutățile și necazurile” popii Ghiță; temându-se de faptul că autoritățile le vor impune biruri mai mari dacă vor avea în sat o astfel de biserică, unii localnici s-au opus ridicării așezământului. Se temeau și de eventuale lupte ale lui Tudor cu turcii, lupte purtate chiar în satul lor, biserica putând fi folosită și ca

⁴⁰ A.I. Ciurea, *art. cit.*, p. 192.

⁴¹ IPS Nestor Vornicescu, „Despre activitatea Episcopului Ilarion al Argeșului, sfetnicul lui Tudor Vladimirescu din anii 1820 și 1821. Câteva date noi”, *MO XXXIII* (1981), nr. 1-3, p. 20.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Nicolae Stoica din Hațeg, *Cronica Banatului*, București, 1969, p. 304.

⁴⁴ IPS Nestor Vornicescu, *Despre activitatea Episcopului Ilarion al Argeșului...*, p. 14-15.

⁴⁵ Se află în prezent la Muzeul Porțile de Fier din Drobeta-Turnu Severin. A fost publicată în mai multe reviste sau lucrări. Vezi Comel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, p. 128-129.

cetate de apărare: „Așa eu temându-mă de întărătarea norodului acestora ce nu cunosc pe Dumnezeu că strigă cu glas mare, să nu fac mănăstire în satul lor, că o să vină Tudor cu Muscalii și Turcii lui Răgep Aga de la Ostrov și se vor închide vreunii în mănăstire și bătându-se unii cu alții, au să le arză satul lor”⁴⁶. După mai multe negocieri, sfântul lăcaș a fost însă ridicat. Dar necazurile nu s-au oprit aici. După terminarea războiului ruso-turc din 1812, popa Ghiță, apropiat al lui Tudor și al lui Ștefănică Niculescu, viitor candidat la domnie (ostil turcilor din Ostrov), a fost persecutat de autorități, fiind nevoit să se refugieze în munți, împreună cu călugărul Gherasim Duncea. În locul său, familia Vueștilor, dușmani declarați ai lui Tudor, ridică preot în Izverna pe Ion Vuia zis și Nicola, preotit pe seama satului Canicea, sat care nu avea însă biserică. Văzându-se izgonit din lăcașul zidit cu atâtea greutate chiar de el, popa Ghiță trimite mai marilor județului, la 20 mai 1815, o jalbă, încurajat și de faptul că, între timp, Tudor (refugiat o vreme în Austria) se întorsese. În urma demersului său este readus la ctitoria sa. Preotul Ghiță Izverceanu moare în anul 1859. De menționat că biserica ridicată de el a dăinuit până în anul 1900, fiind folosită o vreme și ca local de școală⁴⁷.

Printre apropiații lui Tudor s-au numărat și *preotul Drăgan*, de la parohia Nadanova⁴⁸, județul Mehedinți și *preotul Nicolae Macu* din Costești, parohul bisericii din Prejna. În fața acestuia din urmă, Tudor și Covrea jurau, la 20 mai 1805, „cu mâinile pe cruce că acel care din noi se va lepăda sau trăda, să fie jupuit de viu”. Este vorba de înțelegerea dintre cei doi prin care hotărau să dea boierului Ion Glogoveanu doar o parte din banii pe care i-au obținut pe vitele vândute în Transilvania, restul urmând să fie folosit pentru organizarea unor cete de haiduci prin aceste locuri. O astfel de ceată, ascunsă „în pădurea din muntele Camăna” a fost condusă chiar de preotul Nicolae Macu⁴⁹. Tot acest preot strângea și banii adunați de celelalte cete și-i încredința apoi lui Tudor. Vrednicul slujitor al bisericii a participat, trimis de Tudor, la bătăliile de la Cireșu și Costești (dintre turci și sârbii sprijiniți de 500 de panduri). De altfel, în amintirea pandurilor căzuți în bătălia de la Cireșu, un sobor de zece preoți în frunte cu Nicolae Macu, oficia, la 15 august 1817, o slujbă de pomenire la biserica din Prejna, la sfârșitul căreia slugerul Tudor, urcat pe scara bisericii a vorbit mulțimii de panduri, declarând că a început lupta împotriva stăpânirii și ciocoilor. La sfârșitul cuvântării, „pandurii au jurat cu mâinile pe cruce în grup de câte zece în fața preoților și a Slugerului”⁵⁰. După înăbușirea Revoluției, casa preotului Macu din pădurea Camenii a fost folosită ca ascunzătoare de către Gheorghe Duncea, ctitorul bisericii din Prejna și unul din căpitani ai lui Tudor, de la

⁴⁶ Cornel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, p. 128.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Gheorghe Ploscaru, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁹ Rada Davidescu, *art. cit.*, 157-158.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 167.

care ne-au rămas câteva date prețioase despre activitatea pe meleaguri mehedintene a lui Tudor Vladimirescu⁵¹.

Și *preotul Ioan Glogoveanu* din satul Tarnița (localitate aflată la mai puțin de un kilometru de Baia de Aramă) poate fi socotit un apropiat al viitorului domn al Țării Românești, după cum ne încredințează un episod petrecut cu un an înainte de izbucnirea Revoluției de la 1821. Astfel, în mai 1820, egumenul mănăstirii din Baia de Aramă revendica înaintea lui Tudor stăpânirea mai multor „bucăți de pământ” ce aparțineau moșnenilor din Brebina, Sgândărești și Baia de Aramă. În calitate sa de vătaf de plai, Tudor cercetează pricina și, înainte de a lua o decizie, se consultă cu „popa Ioan Glogoveanu din Tarnița și cu toți oamenii bătrâni și de ispravă”⁵². În urma declarației preotului cum că mănăstirea nu a stăpânit niciodată acele pământuri, Tudor dădea, la 30 mai 1820, o hotărnicie prin care refuza cererea egumenului⁵³.

La preoții și monahii consemnați în rândurile de mai sus, se adaugă și câțiva preoți care l-au cunoscut pe Tudor în primăvara anului 1821: *popa Pătru* și *popa Nicola* din Murgași, *popa Vasile* de la Gura Văii (participant activ la evenimente), *un diacon* pe nume *Ioniță*⁵⁴, etc. Toți aceștia, fie au venit la Tudor să se plângă de abuzurile prea dese, săvârșite cu prilejul rechizițiilor, fie au venit pentru a se înrola în oastea viitorului domnitor, așa cum este cazul preotului Vasile de la Gura Văii, preot ce va fi obligat, după sfârșitul revoluției, să plătească pentru tot ceea ce „jefuiseră” localnicii de pe moșia Gura Văii și de la mănăstirea Râncăciovu, aflată în apropiere⁵⁵.

Un episod deosebit de interesant ce relevă simțămintele lui Tudor Vladimirescu față de clerul românesc s-a petrecut la Slatina. Aici, în seara zilei de 4 martie 1821, comandantul pandurilor este „cercetat” chiar de *protopopul județului Olt* din acea vreme (nu-i cunoaștem numele). Acesta i-a mărturisit lui Tudor că doi armăuți ai săi au profanat catedrala orașului, furând până și sfintele vase din sfântul altar. În urma anchetei comandate de domnitor sunt descoperiți vinovații: comandanții de armăuți Iova și Cristea. La porunca „comandirului”, cei doi tâlhari sunt executați. După ce proclamă hotărârea sa de a pedepsi pe viitor pe toți cei care se vor face vinovați „de cea mai mică hoție”, Tudor sărută mâna protopopului și dă poruncă să i se înmâneze acestuia argintăria și vasele furate precum și trei mii de lei pentru acoperirea altor pagube⁵⁶.

⁵¹ *Ibidem*, p. 167-168.

⁵² *Hotărnicia moșiei Baia de Aramă, făcută de Tudor Vladimirescu, 1820, 30 mai, copie scoasă după cea adevărată, 1940, martie 26*, apud Cornel Boteanu și Victor Oprenescu, *Bisericile din Plaiul Cloșani*, vol. I, Drobeta-Turnu Severin, 2007, p. 25.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Al. Elian, *art. cit.*, p. 737.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 739.

Alături de Tudor, s-au aflat, fără îndoială, și mulți dintre călugării mănăstirilor pe care vătaful de plai le-a cercetat încă din anii tinereții, și pe care avea să le fortifice în timpul Revoluției de la 1821. O legendă ne spune că, după războiul ruso-turc din 1806-1812, Tudor a stat ascuns la schitul Lainici (județul Gorj) deghizat în călugăr. Mulți monahi îl vor fi ajutat pe comandantul de panduri, în diferite împrejurări și necazuri ale vieții, înainte de evenimentele din 1821; așa se explică de ce, la pagina 124 verso a Penticostarului dăruit, la 27 februarie 1819, bisericii din Cloșanii Gorjului, Tudor trecea cu mâna lui un pomelnic care conținea numele mai multor monahi: „*Dionisie Arhiereul, Varlaam Monahul..., Efrosin Eromonah..., Dionisie Arhiereul, Iosif Ieromonah..., Mitrofan Ieromonah...*”⁵⁷. Alți călugări au luat parte activă la revoluție, luptând cu arma în mână alături de panduri și după moartea comandantului lor, plătind chiar cu viața pentru că au îndrăznit să lupte pentru dreptatea și libertatea poporului asuprit. Consemnăm aici pe *călugărului Maxim* de la schitul Lainici, județul Gorj care „a fost prins cu arme...și fiindcă făcuse povață răsculaților, aducându-i la schit pentru a-i cătăni pe părinți, s-au tăiat de turci”⁵⁸. Menționăm că la acest schit s-a organizat o adevărată redută de apărare împotriva cetelor de turci care jefuiau țara și pedepseau pe toți cei care participaseră la revoluție. Când această rezistență nu a mai fost posibilă, o parte dintre călugări, în frunte cu starețul, au fugit „pribegi în țară străină, ca să nu-și piardă viața, iar ceilalți s-au luat de turci și osândindu-i, i-au ținut câțeva vreme la propeală și apoi i-au izgonit”⁵⁹. Aceeași situație s-a petrecut probabil și la mănăstirea Strehaia, rămasă mulți ani după evenimentele din 1821 fără nici un călugăr⁶⁰.

⁵⁷ C.D. Aricescu, *op. cit.*, p. 12-13. Legat de identitatea unora din persoanele menționate în pomelnic, părintele D. Bălașa considera că *Dionisie arhiereul* (nume consemnat de două ori) este, de fapt, mitropolitul Dionisie Lupu al Țării Românești. Ne exprimăm însă rezerva față de această teorie deoarece starețul mănăstirii Tismana va fi ales mitropolit abia în mai 1819, iar pomelnicul este scris de Tudor la 27 februarie, același an; *Efrosin eromonah* pare să fie Eufrosin Poteca, viitorul stareț al mănăstirii Gura Motrului, considerat de părintele Bălașa un ucenic al lui Tudor Vladimirescu (D. Bălașa, „Revoluția din 1821 reflectată în însemnările micilor cronicari aflate pe filele unor vechi cărți românești”, *MO XXXIII* (1981), nr. 7-9, p. 403). Alți cercetători au emis ipoteza că pomelnicul de mai sus este un pomelnic de familie, toți cei menționați fiind deci rude ale sale (Andrei Oțetea, *Tudor Vladimirescu și Mișcarea eteristă în țările române, 1821-1822*, București, 1945, p. 72; Idem, *Tudor Vladimirescu și Revoluția din 1821*, București, 1971, p. 116). Considerăm însă că nici această teorie nu poate fi acceptată decât parțial, o parte din cei menționați fiind, probabil, prieteni, cunoștințe apropiate ori persoane oficiale pe care Tudor le-a cunoscut și cărora le datora recunoștință. Părintele profesor Al. I. Ciurea considera că doar ultimele patru persoane din pomelnic („Mitrofan Ieromonah, Constantin, Ioana, Theodor biv vel sluger”) ar forma, strict, pomelnicul familiei: Mitrofan Ieromonahul – bunicul din partea tatei, Constantin – tatăl, Ioana – mama, iar ultimul, Theodor biv vel sluger, chiar viitorul conducător al Revoluției de la 1821 (Al. I. Ciurea, *art. cit.*, p. 193-194).

⁵⁸ Arhivele Statului București, *fond Episcopia Râmnic*, Dosar nr. 4/1821, fila 1 (o înștiințare trimisă Episcopiei Râmnicului, la 2 noiembrie 1821).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Este bine cunoscut faptul că, în anul 1821, în drumul său spre București, Tudor Vladimirescu a întărit mănăstirea Strehaia, dându-i rolul unei cetăți de apărare. Implicarea lăcașului monahal în Revoluția de la 1821, pare să fi avut urmări nefaste pentru monahii de aici, care, de teama represaliilor,

Legat de participarea clerului la revoluția lui Tudor Vladimirescu, mai putem aminti și două cazuri aparte. Primul este cel al *preotului Ivanciu* de la paraclisul Sfântul Ion de lângă mănăstirea Zlătari din București. Acesta s-a retras, după uciderea lui Tudor, împreună cu rămășițele oastei arnăuților spre Moldova. Ajunși însă din urmă de turci, cele două tabere s-au înfruntat aproape de Rucăr, la Valea Muierii. La crâncena bătălie participă activ și preotul Ivanciu. Are însă ghinionul să i se rupă sabia chiar în toiul înclășării. Este luat prizonier și dus la București în fața beiiului Chehaia, care îl întreabă disprețuitor „era dulce sângele de turc, bre popo?”; părintele îi răspunde însă fără frică: „pe când era să mă satur, ca să-i simt gustul, mi se frânse sabia”. Urmare a răspunsului și a faptelor sale, este trimis la Silistra, unde este decapitat⁶¹. Cel de-al doilea caz este cel al *preotului Constandin* din Butoești, județul Mehedinți. Când ideile revoluționare ale lui Tudor erau citite și în localitatea gorjeană Cărbunești, în ziua de 24 ianuarie 1821, un tânăr de 29 de ani, călit în numeroase lupte cu „turcii pasvangii” ce jefuiau de atâția ani Oltenia, jură că va urma pe Tudor oriunde va fi nevoie. Într-adevăr, a fost alături de domnul oltean până la București, fiind participant la evenimentele și luptele din primăvara anului 1821. După ce Tudor a fost ucis, s-a îndreptat spre Oltenia. A mers la mănăstirea Gura Motrului, iar între anii 1821-1830, a deprins rânduiala slujbelor și cântările bisericești. În 1830, este hirotonit preot de mir în Butoești, județul Mehedinți. A devenit un apropiat al starețului Eufrosin Poteca cu care împărțea „ideea drepturilor și datoriei pentru toți”. Mai mult, în 1850, acesta din urmă i-a trimis și întreținut la școală pe unul din fiii săi, iar apoi l-a numit secretarul său. Este vorba de Radu Popescu, cel care la înmormântarea starețului Eufrosin Poteca, a ținut un înduioșător cuvânt. Vrednicul preot pandur moare în anul 1870⁶². Chiar dacă a intrat în preoție la nouă ani după revoluția lui Tudor, îl putem socoti și pe el în rândurile preoților care au luptat pentru idealurile propovăduite de Tudor Vladimirescu.

Tudor a fost prețuit de clericii contemporani chiar și după moartea sa. Astfel, *popa Ilie* din localitatea Butoiu, județul Dâmbovița, „una din cele mai cuceritoare

probabil, au părăsit mănăstirea. Așa se explică de ce în 1826, egumenul Axentie de la Bistrița avea în grijă și mănăstirea Strehăia. Deși acesta supune așezământul unor reparații capitale, zugrăvind-l din nou, după 118 ani, atât în exterior cât și în interior, refăcând toate chiliile, casele, fântâna, grajdurile și acoperișul (Theofil S. Niculescu, *Sfintele monastiri și schituri din România*, Drobeta-Turnu Severin, 2002, p. 299), sfântul lăcaș rămâne, și în aceste condiții, fără nici un monah, așa cum reiese din răspunsul dat de protosinghelul Auxentie, în 1834, la solicitarea Marii Logofeții a Bisericilor de a oferi date despre fiecare mănăstire din Țara Românească (numărul călugărilor, vârsta și funcția lor): „la această sfântă mănăstire nici am găsit nici să află vrun părinte călugăr” (Arhivele Statului București, *Administrația Logofețiilor Pricinilor bisericești*, Dosar nr. 68, Ms. nr. 3449, „Anul 1833, Noiembrie, 27. Delă pentru acareturile mișcătoare și nemișcătoare ale schiturilor de călugări și călugărițe, apud T.G. Bulat, „Mănăstirile pământene din Țara Românească în epoca Regulamentului Organic (1831-1834)”, *BOR XCIII* (1975), nr. 9-10, p. 1166).

⁶¹ Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 607.

⁶² Niculae M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 118-121; vezi și C. Bobulescu, *Fețe bisericești în războaie, răzvrătiți și revoluții*, Chișinău, 1930, p. 72-75.

figuri de preoți români din veacul trecut...un om știind grecește și ceva turcește, cu un real dar de povestitor, având umor și pe alocuri îndrăzneală, dar mai ales plin de o surprinzătoare inteligență politică⁶³, martor ocular la evenimente⁶⁴, prezintă în însemnările sale care merg de la 1791 până la 1836, tragicul sfârșit al lui Tudor dar și emoția și durerea clerului românesc: „Și cu durere în inimă am auzit și am plâns când l-au vândut pe Tudor doi căpitani ai săi, de l-au tăiat noaptea. Și am mers cu părintele Ilarion (episcopul Argeșului) la mănăstire, de am făcut slujbă pentru odihna sufletului. Și plângea lumea și părintele Ilarion se bătea cu pumnii în piept și da crucea la norod de să-închina. Și multă jale era pe noi toți”⁶⁵. Preotului Ilie i se alătură și arhimandritul Ghenadie Pârvulescu de la mănăstirea Sinaia, care, în 1827, prin intermediul „unor stihuri destul de naive și unei proze stângace”⁶⁶, își exprima și el simțămintele de admirație și compasiune pentru Tudor, deși, la momentul desfășurării evenimentelor din 1821, avea doar șaisprezece ani. Îi vor fi povestit însă despre „domnul Tudor” călugării mai bătrâni, în inimile cărora va fi rămas pentru totdeauna întipărit momentul intrării în București a oastei de panduri: chipul grav al „comandirului” ce avea în dreapta sa un preot cu crucea în mână, iar în față steagul de mătase albastră ce avea în mijloc, deasupra stemei Țării Românești, icoana Sfintei Treimi, în dreapta icoana Sfântului Mare Mucenic Gheorghe, iar în stânga, icoana Sfântului Mucenic Teodor Tiron, iar în partea de jos stihurile: Tot norodul românesc pre Tine Te proslăvesc / Troiță de o ființă trimite-mi ajutorință / Cu puterea Ta cea mare și în brațul Tău cel tare / Nădejde de dreptate acum să am și eu parte⁶⁷.

Fără îndoială că cercetări viitoare vor mai scoate la lumină și alte nume de preoți sau monahi care au îmbrățișat idealul lui Tudor. Unii îl vor fi ajutat să organizeze și să conducă cetele de haiduci care i-au oferit posibilitatea, și din punct de vedere financiar, să pornească o revoluție al cărei țel a fost înfăptuirea statului național românesc. Alții l-au urmat de la Tismana și până la București, sfințindu-i

⁶³ Al. Elian, *op. cit.*, p. 740.

⁶⁴ În ianuarie 1821 a fost închis pentru ideile sale patriotice, iar mai târziu, în timpul revoltei, s-a aflat mai mereu în preajma episcopului Ilarion al Argeșului (Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 605).

⁶⁵ Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 110-111.

⁶⁶ Al. Elian, *op. cit.*, p. 740.

⁶⁷ IPS Nestor Vornicescu considera semnificativă prezența pe steagul Revoluției lui Tudor a celor trei simboluri ale celor trei principate române: Sf. Treime – simbolul fundamental pentru unitatea norodului românesc, și, de asemenea, hramul Mitropoliei din Bălgrad și al catedralelor din Sibiu și Blaj; Sf. Mare Mucenic Gheorghe – simbolul heraldic eclesiastic al Moldovei; și Sf. Mucenic Teodor Tiron – simbolul Olteniei dar și al Țării Românești (IPS Nestor Vornicescu, *Despre activitatea Episcopului Ilarion al Argeșului...*, p. 33; vezi și Viorel Ioniță, „Simpozionul festiv dedicat aniversării a 160 de ani de la Revoluția lui Tudor Vladimirescu”, *BOR* XCIX (1981), nr. 5-6, p. 624). De altfel, steagul Revoluției lui Tudor și semnificația icoanelor, simbolurilor și stihurilor prezente pe acesta a captat atenția mai multor cercetători: IPS Nestor Vornicescu, „Despre activitatea Episcopului Ilarion al Argeșului...”, p. 29-38; G.D. Iscriu, „Contribuții documentare privind steagul Revoluției din 1821”, *MO* XXXIII (1981), nr. 7-9, p. 381-389; Adriana Gărau și Zaharia Gărau, „«Stindardul cel Mare» al lui Tudor Vladimirescu, document programatic al Revoluției de la 1821”, *MO* XXXIII (1981), nr. 7-9, p. 409-419.

steagurile oștirii⁶⁸, purtând în mâini crucea și pistolul, gata oricând să-și dea viața pentru izbânda acestei revoluții.

Pentru a ne păstra obiectivitatea trebuie să consemnăm și faptul că au existat slujitori ai Bisericii care nu au dovedit nici o simpatie pentru Tudor Vladimirescu. În general este vorba de „clerul înalt”, care, din diverse motive, a ales să se opună revoltei inițiate de comandantul de panduri venit de pe meleaguri oltene. Nu puteau să accepte programul revoluționar al lui Tudor⁶⁹ în care se cerea, spre exemplu, eliminarea elementelor neîmpământenite de la conducerea Bisericii prin ocuparea rangurilor înalte bisericești de către pământeni și românizarea cinului monahal prin interzicerea primirii în mănăstiri a călugărilor greci („toate scaunele arhieresti și toate mănăstirile țării să fie evacuate de călugării greci, numai o parte din cei mai bătrâni să mai rămână în țară”⁷⁰); utilizarea, cel puțin în parte, a fondurilor clerului în interesul țării prin subvenționarea școlilor publice și a armatei din veniturile bisericești („mitropolitul și cei trei episcopi, împreună cu toate mănăstirile, să fie obligate să țină școli...la care tineretul națiunii române, sărac sau bogat să fie instruit”⁷¹). Le răsunau încă în urechi cuvintele din *Proclamația de la Padeș*, din 23 ianuarie 1821: „dar pre balaurii care ne înghit de vii, căpeteniile noastre, zic, atât cele bisăricești, cât și cele politicești, până când să-i suferim a ne suge sângele din noi? Până când să le fim robi?”⁷².

Mitropolitul Dionisie Lupu al Țării Românești, deși era de neam român, venit în scaunul de la București în mai 1819, după o lungă perioadă în care Mitropolia fusese condusă de chiriarhi greci, a avut și el o atitudine cel puțin rezervată față de Tudor. Așa cum aminteam în rândurile de mai sus, în anul 1807, „logofătul Tudor” sprijinea cu bani ridicarea bisericii de la Pocruia, județul Gorj, așezământ ce avea ca ctitor pe egumenul mănăstirii Tismana din acel timp, Dionisie Lupu. Putem deci concluziona că, la vremea respectivă, între cei doi existau relații dintre cele mai bune. Aceste relații se vor fi deteriorat în 1819, când Dionisie Lupu l-a avut contracandidat la ocuparea scaunului de mitropolit al Ungrovlahiei pe Ilarion Gheorghiadis (viitorul episcop al Argeșului), vechi prieten al lui Tudor Vladimirescu. Dionisie a avut în cele din urmă câștig de cauză, reușind să ocupe scaunul arhieresc „prin mari sume de bani vărsate domnitorului Alexandru Șuțu și altor puternici ai vremii”⁷³. Acest fapt avea să-l nemulțumească adânc pe Tudor, deoarece, la un an și jumătate de la acest episod, în arzul către Înalta Poartă, trimis la

⁶⁸ În ziua retragerii din capitală (15 mai 1821), după ce asistă la o slujbă religioasă oficiată la Mitropolie, Tudor cerea preoților care îl însoțeau să sfințească steagurile pandurilor (C.D. Aricescu, *op. cit.*, p. 230).

⁶⁹ N.Gr. Stejcu, I. Vătăman, „Un manuscris necunoscut al ponturilor lui Tudor Vladimirescu”, *Revista Arhivelor XXXII* (1970), nr. 2, p. 599-604.

⁷⁰ *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I, p. 272-281.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 207-208.

⁷³ Al. Elian, *art. cit.*, p. 744.

23 ianuarie 1821, și redactat cu ajutorul lui Ilarion, mitropolitul Dionisie era aspru criticat: „iar ei, ca niște netemători de Dumnezeu, cu cuvânt că pun mitropolit pământean, au vândut domnului Șuflu biserica în două mii de pungi de bani și au pus mitropolit, rumân adevărat, însă mai adevărat ocara neamului rumânesc și batjucuritoriul cinului bisăricesc”⁷⁴. Mai mult decât atât, în „*Cererile norodului românesc*”, din 15 februarie 1821, se cerea ca „toate dregătoriile țării, atâta cele politicești, cât și cele bisericesti, de la cea mare până la cea mică, să nu fie slobod a se mai orânduî prin dare de bani, pentru ca să poată lipsi jafurile cu totul; asemenea și toate dările preoțești să se scază, rămânând după cuviință și preoți cu dare de bani să nu fie slobod a să mai face ci numai care va fi destoinic și unde va fi trebuință...”⁷⁵ (art. 6), iar „mitropolitul cel de acum să lipsească, nefiind orânduî cu alegerea și voința a tot norodul; să se rânduiască altul, pe care va pohti norodul”⁷⁶ (art. 15). Ca răspuns la aceste critici, mitropolitul se opune, prin acte și declarații publice, mișcării lui Tudor. Abia la venirea acestuia în capitală, Dionisie este nevoit să adopte atitudinea divanului, aceea de a-l câștiga pe Tudor de partea lor, pentru ca mai apoi să-l poată dezbinda de Ipsilanti⁷⁷. Astfel, la 23 martie 1821, mitropolitul Dionisie Lupu, episcopii Gherasim al Buzăului și Ilarion al Argeșului, împreună cu ceilalți boieri din divan, recunoșteau că „pornirea dumnealui slugerului Theodor Vladimirescu nu este rea și vătămătoare, nici în parte fieșcăruia, nici patriei, ci folositoare și izbăvitoare și norodului spre ușurință”⁷⁸. Chiar și așa, între cei doi au continuat să existe divergențe. Mitropolitul s-a opus cu succes ocupării mitropoliei de către panduri, iar în jurul datei de 10 aprilie, pentru a nu mai fi obligat să-și dea acordul la actele de guvernământ ale lui Tudor, a dorit să părăsească Bucureștiul fără încuviințarea domnitorului, fapt ce va duce la închiderea lui în casele de la Belvedere ale lui Dinicu Golescu. Va fi eliberat abia la 14 mai și se va refugia la Brașov⁷⁹.

În ceea ce-i privește pe episcopii de Râmnic și Buzău, nu se cunosc amănunte care să dezvăluie legături ale lor cu Tudor; grecul Galaction al Râmnicului s-a refugiat la Sibiu încă de la începutul revoluției, iar Gherasim al Buzăului a stat o vreme închis în casele de la Belvedere, împreună cu mitropolitul Dionisie Lupu⁸⁰.

Atitudini potrivnice mișcării lui Tudor au avut și alți clerici români. Printre aceștia s-a numărat și protosinghelul Naum Râmnicleanu, mare cărturar, bun cunosător al istoriei românești și potrivit fanarioților. În timpul Revoluției de la 1821 se afla în București, fiind dascăl particular al unor copii din familii înstărite. Este martor la toate etapele revoltei, dar nu dovedește nicio simpatie pentru Tudor,

⁷⁴ *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I, p. 209.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 273.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Al. Elian, *art. cit.*, p. 744.

⁷⁸ *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I, p. 395-396.

⁷⁹ Al. Elian, *art. cit.*, p. 744.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 745.

cauza principală a acestei atitudini fiind alianța dintre domnitorul oltean și Eterie. Nu îi erau indiferente nici jafurile, silniciile și priverile țării la un pas de dezintegrare. În ochii lui Naum Râmnicăneanul, Tudor pare să fie o unealtă inconștientă a Eteriei, abia după desprinderea de Ipsilanti, domnitorul căpătând oarecare înțelegere din partea sa⁸¹.

Privind cu detașare lucrurile, putem astăzi afirma că toate acele suferințe îndurate de români în primăvara anului 1821 au izvorât din necesitatea înfăptuirii unui vis mai presus de orice durere și suferință: eliberarea de sub jugul social și național. Acest lucru l-a înțeles, în simplitatea lor, marea majoritate a preoților de mir și a călugărilor de pe tot cuprinsul Țării Românești. L-a înțeles chiar și un reprezentant al clerului înalt, episcopul Ilarion al Argeșului, om care a cunoscut bine pe Tudor și aspirațiile lui încă de pe vremea când acesta era vătaf de plai. De altfel, legăturile și prietenia lui Ilarion Gheorghiadis cu Tudor sunt bine cunoscute⁸² și considerăm de prisos să le mai înfățișăm și în lucrarea de față. Nu au înțeles țelul lui Tudor aceia care au pus interesul personal mai presus de interesul național: ierarhi care țineau cu orice preț de scaunul lor, călugări, în mare majoritate greci, care trăiau din munca țăranilor ce trudeau pe moșiile mănăstirilor închinat, călugări români cu origini în clasele sociale înalte ale vremii pentru care dorința lui Tudor de a reduce privilegiile boierimii era de neacceptat și unii preoți care se temeau ca nu cumva prin atitudinea lor să supere autoritățile. Au fost puțini însă comparativ cu aceia care i-au întărit credința lui Tudor că Biserica neamului îi va fi un sprijin în lupta sa pentru dreptate. Poate și de aceea, Tudor Vladimirescu și-a așezat mai mereu tabăra în mănăstirile din Țara Românească, mănăstiri pe care le-a fortificat, dându-le rolul unor cetăți de apărare, așa cum și Biserica a fost de veacuri o redută a neamului românesc.

Tudor Vladimirescu and the Church of Our Nation. Professor Alexandru Elian was publishing almost four decades ago in Glasul Bisericii (The Voice of the Church Journal) an interesting paper on the Romanian clergy and the 1821 Revolution; the paper revealed new information, contained in historical documents which were rather unknown at the time, on the connections between Tudor Vladimirescu and the priests and hierarchy of his time. Because new information has been recently brought up, we believe that we should present a new spiritual portrait of the Romanian leader, to emphasize his love and care for the Church of our nation, but also the support and adhesion he enjoyed in his pursuit for his national, social and spiritual ideals. After more than a century since its

⁸¹ *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I, p. 208.

⁸² Aceste legături au fost prezentate pe larg de mai mulți cercetători: Alexandru Elian, *art. cit.*, p. 734-748; I.P.S. Nestor Vornicescu, „Despre activitatea Episcopului Ilarion al Argeșului...”, p. 7-77; Alexie A. Buzera, „Tudor Vladimirescu și Episcopul Ilarion al Argeșului în creația muzicală românească”, *MO XXXIII* (1981), nr. 4-6, p. 204-210, ș.a.

inauguration, the Phanariot regime in Wallachia was perceived as a corrupt and damaging, extremely oppressive regime. The 1821 Revolution whose main leader was Tudor Vladimirescu ended that bleak age in the history of the two Romanian Principalities and inaugurated autochthonous reign. It can be argued that all those sufferings endured in the spring of 1821 were consequences of the need to fulfill a dream which was greater than all pain and suffering: setting the people free from the social and national yoke. The great majority of priests and monks in Wallachia understood this necessity.

Manuscrisele copiate în Mănăstirea Negru-Vodă din Câmpulug Muscel

Pr. Lect. Univ. Dr. Radu TASCOVICI

La Câmpulung Muscel, cetatea de scaun a primilor Basarabi, voievodul Nicolae Alexandru a ridicat o biserică și o curte domnească, în jurul anilor 1351-1352. În urma ruinării acesteia, în 20 iulie 1628, evlaviosul domn Matei Basarab a ctitorit o mănăstire, între anii 1635-1638/1639, care, cu o seamă de prefaceri, există și astăzi. Această mănăstire a împlinit un important rol cultural de-a lungul secolelor al XVII-lea, al XVIII-lea și la începutul celui de al XIX-lea. Aici s-a tipărit prima carte în limba română din Țara Românească, în septembrie 1642, cu titlul „Învățăture preste toate zilele alese pre scurt den multe dumnezeiești cărți de folosință a tuturor creștinilor”, precum și cărți de slujbă în limba slavă: *Molitvelnic* în 1635, *Antologhion* în 1643 și o *Psaltire* în 1650.

În mănăstirile românești, de-a lungul vremurilor, s-au aflat monahi învățați, ca în toate așezămintele monahale din lumea ortodoxă. Monahii se ocupau, pe lângă respectarea pravilei zilnice și studiu, cu copierea de cărți, atât liturgice, cât și de învățătură, precum și cu formarea unor ucenici care să le continue activitatea. Unii dintre aceștia rămăneau în cadrul mănăstirii, devenind călugări, alții se întorceau în sânul societății, devenind fie dieci sau grămățici, fie preoți. Ei păstrau, însă, legătura cu mănăstirea în care s-au format spiritual și intelectual, copiind diverse texte, la cererea unui egumen sau pentru folosul mănăstirii.

Această stare de lucruri o întâlnim și la mănăstirea din Câmpulung. Și aici s-au nevoit monahi la copierea și chiar traducerea unor texte bisericești, de evlavie sau de învățătură și au format ucenici care au dus mai departe acest meșteșug. Desigur că nu toate cărțile copiate la Câmpulung, sau de către foști ucenici ai școlii ce va fi existat în mănăstirea lui Matei Basarab, s-au putut descoperi. Multe s-au pierdut în timpul perioadelor zbuciumate prin care a trecut orașul și țara întreagă. Din prezentarea, în paginile următoare, a celor păstrate, reiese însă limpede că în mănăstirea domnească de la Câmpulung, activității culturale i s-a acordat o deosebită atenție.

a) În 1675, ieromonahul „Vasilie proigumen” copia un miscelaneu cu titlul „A prea cuviosului părintelui nostru Dorotheiu, învățăture în multe chipuri de folosul sufletului, către ai săi ucenici, de ucenicul Dosotheiu, ucenicul părintelui

Dorotheiu". Numele copistului, data și locul scrierii, rezultă dintr-o notă de la fila 217: „Această carte ... o am scris eu, smeritul și mult păcătosul ieromonah Vasilie Proigumen, din sfânta mănăstire ot Dolgopolia... și o am scris în zilele creștinului Domnului nostru Io Duca Voevod și preasfințitul[ui] arhiepiscop și mitropolit chir Varlaam... m[ese]ș[ti]a Iulie văleat 7148” (1676). Manuscrisul are, în total, 218 file. Este scris cursiv, cu cerneală neagră, însă titlurile și inițialele, ca și unele indicații sunt scrise cu cerneală roșie¹.

Pe prima copertă a manuscrisului se află o însemnare a unui ieromonah câmpulungean, Climent, cu acest conținut: „Călugărului, cu ce i se cade să-și câștige sufletul? Cu smerenie și cu ascultare; să nu fie măreț, îngâmfat, că se aseamănă cu luceafărul care a căzut”. Pe ultima copertă, o altă însemnare, a aceluiași: „Să să știe când au mers părintele egumenul Theofan la cetatea Negrului Voevod² împreună cu armașul cel mare, anume Palaloga³ anume Mihai Șătrarul, cel anume Necula Golgoveanul. În luna lui Fevruarie 12 dni 7233” (1725).

b) Un alt copist care a învățat, probabil, la mănăstirea din Câmpulung este Nicola grămaticul (Nicola logofătul sau ierei Nicola). În 1686 a copiat un *Tetraevanghel*⁴. Cartea are 265 file. Este scris cu litere cursive, având titlurile și inițialele cu cerneală roșie, restul textului fiind scris cu cerneală neagră. Manuscrisul este împodobit cu frontispicii geometrice și vegetale, colorate, precum și cu patru miniaturi care reprezintă pe sfinții evangheliști. Data scrierii și autorul sunt cunoscuți din însemnarea de pe ultima filă: „Acest izvod de sfânta Evanghelie nevoitu-m-am de l-am scris eu, smeritul și mult păcătosul Nicola grămaticul, întru sfânta și dumnezeiasca mănăstire de la Câmpulung ... când au fost cursul anilor de la zidirea lumii 7194, iar de la întruparea lui Hristos au fost 1686, m[e]s[i]t[a]. dechem[vrie] 30 zile”. Urmează rugămintea adresată celor ce vor folosi cartea, de a ierta posibilele greșeli „...să nu (mă) blestemați, pentru că și eu sânt om den pământ făcut și am scris mână de tină...”. Pe verso, grămaticul Nicola adaugă și câteva versuri:

„Eu Nicola scriitorul
Luai de la Domnul ajutorul;
Ucenicul sfinției tale smerit
Cu tot lucrul acesta m-am întărit
Lui Dumnezeu, ca să-mi ajute m-am rugat neîncetat
Și pururea, cu toată Scriptura mi-au ajutat”⁵

¹ B.A.R., Ms. nr. 3562, f. 217, vezi și Dan I. Simonescu, *Viața literară și culturală a Mănăstirii Câmpulung (Muscel) în trecut*, Câmpulung, 1926, p. 51 și G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești până la 1800*, București, 1959, p. 265.

² Este vorba despre Schitul Cetățuia Negru Vodă.

³ Paleologul.

⁴ B.A.R., Ms. nr. 1327, apud Gh. Pârnuță, *Câmpulung, străveche vatră de cultură a Țării Românești*, Câmpulung Muscel, 1974, p. 46-48.

⁵ *Ibidem*, f. 265, v., apud *Ibidem*.

c) Tot de la Nicola grămaticul se păstrează un miscelaneu ce cuprinde o *Cazanie* („Tâlcul Evangheliilor”) și un „Theofilact, arhiepiscopul Bulgariei”. Aceste două lucrări acoperă 217 file. Următoarele 315 file cuprind lucrarea de evlavie „Albina”. Primele două file din „Albina” cuprind o introducere din care rezultă data și locul copiei, precum și numele mitropolitului Teodosie, care a rânduit traducerea ei: „...pre această ... carte, văzând-o preasfințitul și prea râvnitoriul al dumnezeieștii legi și al dogmatelor sfinților părinți, chir Theodosie, mitropolitul Țării Ungrovlahiei, văzând-o așa împodobită cu de toate feliurile dulci și sfinte învățături, cu dragoste i se aprinse inima și râvni, prin multă cheltuială, de o scoase de la adâncul limbii elinești și slovenești și o trase cătră lumina înțelegerii limbii rumânești... Și s-au săvârșit de scris în luna lui iulie 5 dni, anul 7197 (1689), după izvoadele dascălilor. Ostenitor scrisorii aceștii sfinte cărți, Nicola grămaticul.”⁶

d) În 1697, același Nicola, acum logofăt, scrie „Pomelnicul Mitropoliei Țării Românești”. Manuscrisul are 36 file, iar pe ultima se află mențiunea că s-a alcătuit din porunca mitropolitului Teodosie⁷.

e) În 1710 tot Nicola a scris și „Pomelnicul mănăstirii Câmpulungului”, pe care-l semna ca „ierei Nicola”.

Acest pomelnic este pierdut⁸. Cunoaștem aceasta dintr-o altă copie, din 1758-1761⁹, în a căruia predoslovie aflăm că „...s-au prefăcut și s-au înnoit acest pomelnic cu mai bună scrisoare și izvoezală, pre carte noao...”. Locul, anul și autorul pomelnicului din 1710 reies din prefața sau predoslovie de la f.6 v.: „În vremea când era anii de la începutul lumii 7218, iară de la Hristos 1710, în zilele preabunului creștin Io Conatantin Brâncoveanu... înnoitu-s-au acest sfânt pomelnic, cu porunca și toată cheltuiala preacuviosului chir Iosif ieromonah hagiul, carele pre acea vreme era igumen aceștii sfinte mănăstiri Câmpulungul... Și s-au scris de mine smăritul mult păcătosul și cucearnicul între preoți ierei Nicola...”. Că pomelnicul din 1710, scris de ierei Nicola a fost „înnoit” de către alt copist în 1758-1761 (1762) reiese și din pomelnicul egumenului Nicodim Belețeanul, de la f. 28, unde aflăm că: „...s-au scris aicea (deci la Câmpulung, *n.n.*) într-al 25-lea ani ai egumeniei sfinției sale, la leat 7270” (sic!)¹⁰. Acest pomelnic, copiat tot la Câmpulung, este de format mare, 30,5x21 cm, îmbrăcat în piele și având 55 de foi de hârtie groasă. Nu toate sunt scrise. Textul este scris cursiv, dar foarte frumos, cu cerneală neagră și roșie (inițialele, titluri și note marginale). Pe unele pagini există și frontispicii în culori,

⁶ *Ibidem*, Ms. nr. 1357, apud *Ibidem*.

⁷ *B.A.R.*, Ms. nr. 2101, f. 36.

⁸ P. Chihaiia, *Monumente din cetățile de scaun ale Țării Românești, Artă medievală*, vol. I, București, 1998, p. 198.

⁹ *B.A.R.*, Ms. nr. 3722.

¹⁰ Credem că cel care a copiat pomelnicul, după cel din 1710, adăugând binefăcătorii și donatorii mănăstirii până la Nicodim Belețeanul, cu care se și încheie șirul celor pomeniți, a scris greșit leatul 7270, în loc de 7260 (1762), întrucât Nicodim a fost numit în 1737 (7245) de la Adam; 7245+25 = 7260 de la Adam, adică 1762 de la Hristos.

însă nu foarte încărcate. După scris, a fost alcătuit treptat, de către mai mulți copişti, adăugându-se, cu fiecare danie, numele noilor binefăcători. Sunt trecuți, în afară de domni, ierarhi, mari boieri, egumeni (până la Nicodim Beleţeanul) şi mireni din diferite părţi ale ţării, inclusiv din Transilvania: jupân Radu din Țara Oltului, jupân Ştefan şi Jupâneasa Ana din Braşov, Oprea şi Nedelea din Zărneşti, etc.

În vara anului 1925, profesorul Dan I. Simonescu¹¹ a găsit la mănăstire încă o copie a acestui pomelnic, din anul 1784, foarte asemănătoare cu cea precedentă, din 1761-1762. Astăzi însă, această copie nu am putut-o afla, în schimb am găsit pomelnicul din 1831, despre care, până acum, se credea că este dispărut¹².

f) În 1691, Panu grămăticul copiază un *Ceaslov*. Cartea are 258 file. La final are acest colofoniu: „Cum doresc cei ce călătoresc pre mare ca să ajungă la un vad cu linişte să se odihnească, așa am dorit și noi, începând această carte, ca să ajungem la sfârșit... Și o am scris eu Panu gramatic, când era leatul de-nceputul lumii 7200 (1691-1692). Și s-au început în luna lui noiembrie în 16 dni și s-au săvârșit în luna lui dechemvrie în 25 dni.”¹³

g) Ieromonahul Daniil a copiat, în 1698, cartea „Învățăture despre pocăință”. Manuscrisul are 136 de file. Pe verso filei 136, ieromonahul Daniil, viitor episcop de Buzău, din octombrie 1716, iar din august 1719 mitropolit al Ungrovlahiei, până în 1732, scrie acest colofoniu: „Această sfântă și dumnezeiască carte, care iaste ca o credință a tuturor celor ce vor vrea să se spăsească, scrisu-o-am de pre un izvod al părintelui Ioasaf, proigumen ot Argeș. Văzând că iaste foarte de folos și de treaba sufletului și neaflându-să aicea, în mănăstirea noastră, o am scris ca să se afle și aicea la noi, pentru folosul fraților. Și o am scris eu, mult păcătosul și nevrednicul ieromonah Daniil, în svânta mănăstire Dolgopol, cu cheltuiala svintei mănăstiri, în zilele sfinției sale părintelui chir Vasilie igumenul, când au fost anii de-nceputul lumii 7206 (1698), aprilie 15 dni...”¹⁴.

h) Un mirean, logofătul Drăgoi, care a învățat carte probabil la mănăstirea de la Câmpulung și va fi deprins meșteșugul copierii de cărți, scria aici, în 1687, un „Cronograf” care are 232 de file. Din colofoniu reiese că „Această sfântă și dumnezeiască carte o am scris eu Drăgoi log(ofătul) sin popa Tatul ot Bezdead în zilele bunului și creștinului Io Șarban Cantacuzin(o) Băsărab voevod i preasfințit arhiepiscop chir Vlădica Theodosie. Avgust, 25 dni leat 7195”¹⁵.

i) Ieromonahul Manasie Câmpulungeanul traduce și copiază „Toiagul îndreptării”. Nu știm cu siguranță unde s-a făcut traducerea și copierea acestei cărți. Bănuim că la Râmnic. Autorul, Manasie Câmpulungeanul, avându-și metania la această mănăstire și învățând tot aici, a avut un exemplar din această carte, pe care l-

¹¹ Dan Simonescu, *Viaja literară și culturală a Mănăstirii Câmpulung Muscel în trecut*, Câmpulung Muscel, 1926, p. 55.

¹² Vezi P. Chihaia, *Artă medievală...*, vol. I, p. 198.

¹³ B.A.R., Ms. nr. 2381, apud Gh. Pămuță, *Câmpulung, străveche vatră de cultură...*, p. 49.

¹⁴ B.A.R., Ms. nr. 2645, apud *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, nr.3556, apud *Ibidem*.

a cumpărat Nicodim Belețeanul, la 8 noiembrie 1731, conform însemnării sale de la fila 203v: „cumpărat(ă) de la popa Manassie Câmpulungeanu anuo Domino Noember 1731”¹⁶. Acest manuscris are 231 file și este o traducere după cartea „Toiagul”, tipărită la Moscova în 7 mai 1666. N-ar fi exclus ca această carte să fi fost adusă de către mitropolitul Varlaam al Țării Românești în urma călătoriei ce a făcut-o în Ucraina și Rusia, începând cu toamna anului 1665¹⁷. În prefața cărții, Manasie Câmpulungeanu informează că a tradus-o din porunca episcopului Inochentie al Râmnicului (1728-1735): „...când a fost numărul anilor de la zidirea lumii 7239 (1731) luna lui septemvrie 27, cu ajutorul lui Dumnezeu tălmăcitu-s-au această carte ce să chiamă Toiagul îndreptării, de pre limba slavonească, pre limba românească, de cucearnicul între ieromonași Manasie Câmpulungeanu ne mai adăogându nimic, precum am găsit la acea slavonească. Cuprindu-se întru acel toiag înțelegătorul 30 de dovediri împotriva veadirilor Nichitei ereticul. Și alte 70 de dovediri împotriva lui Lazăr ereticul și împotriva altoreretici carii au fostu la gându cu ei, precum îi arată în predoslovie...”¹⁸.

Având în vedere faptul că această carte a fost tradusă de Manasie din porunca luminatului și vrednicului episcop Inochentie, credem că ieromonahul câmpulungean va fi activat mai mult timp la Râmnicu-Vâlcea fiind fost unul dintre ucenicii sau colaboratorii ierarhilor cărturari de acolo ca Damaschin Dascălul (1708-5 decembrie 1725) sau Inochentie. Spre sfârșitul vieții s-a retras în Muscelul natal, mai întâi la Câmpulung, iar apoi la Schitul Nămăiești unde a murit, așa cum reiese dintr-o notă a monahului Clement, pe care l-am amintit anterior, pe o carte slavonească, „Slujba spomen Nicolaiu”, ce a aparținut mănăstirii din Câmpulung: „Această sfântă și dumnezeiască carte iaste a sfintei mănăstiri Câmpulung, care să chiamă minunile (sic!) sfântului făcătorului de minuni Nicolae – și au fost la popa Manasie den Nămăiești... și aflându-mă eu la sfârșitul vieții lui, mi-au dat-o de l-am ispovedit și l-am cuminecat. Mi-au dat-o de am adus-o la sfânta mănăstire Câmpulung...în zilele sfînției sale arhimandrit Nicodim nastavnic. Az pisah Clement ieromonah 7257” (1749)¹⁹.

j) Un alt copist care a activat în cadrul mănăstirii câmpulungene, avându-și metania la Sinaia, a fost ieromonahul Silvestru. De la el se păstrează mai multe manuscrise. Unele dintre ele au fost copiate în schitul Berevoiești. El semna ca „Silvestru ieromonah ot Sinaia”.

În 1725, copia la Câmpulung, „Învățăture ale Sfântului Theodor Studitul”. Manuscrisul are 243 file, fiind decorat cu frontispicii realizate în peniță și inițiale scrise cu cerneală roșie. La fila 94, se consemnează că „...s-au scris...în sfânta

¹⁶ Dan I. Simonescu, *Viața literară...*, p. 17, n. 3.

¹⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, vol.2, București, 1994, p.128.

¹⁸ B.A.R., Ms. 2473, f.1, apud Dan I. Simonescu, *Viața literară...*, p. 56.

¹⁹ Apud *Ibidem*, p. 52, n. 2.

mănăstire ot Câmpulung, de mine, mult păcătosul, robul Domnului meu Hristos, Silvestru ieromonah ot Sinaia, iunie 9 dni, leat 7233”(1725)²⁰. Tot el a copiat și un „Cronograf”, în 1735, manuscrisul având 513 file. Semna atunci „Silvestru ieromonah ot schitul Berevoieștilor”²¹, unde, probabil, se stabilise.

În 1741 a copiat „Canoane de umilință” ale Născătoarei de Dumnezeu. Manuscrisul are 252 file și s-a scris cu cheltuiala egumenului Nicodim Belețeanul²². Acest manuscris începe cu o prefață în care arată folosul duhovnicesc al citirii acestor canoane, iar în încheiere: „Și te rog iubituile, nu prețui hârtia sau ceameala...că...puțin dar vei afla; ci priveaște cu ochii minții, ca într-o oglindă, la fagurii duhovniceștilor desfătări...și vei cunoaște cu adevărat multă mângâiere sufletului și cântându-le pre acestea, cu umilință, pomenește și pre mine ticălosul Silvestru ieromonah.”²³

k) Egumenul Ioanichentie „năstavnîc” al mănăstirii din Câmpulung a tradus din slavonește în românește un Molitvelnic. Această traducere s-a făcut între 1700-1705, când cunoaștem un egumen cu numele Inochentie²⁴. Traducerea sa a fost copiată în 1734 de către Stan logofătul pentru un Dancul sau Danciu „logofăt za divan”. Din însemnarea de la fila 58 verso, reiese că traducerea cărții s-a făcut „... cu nevoința sfinții sale precuviosului părinte chir Ioanichentie, năstavnîcul sfintei lavre Dolgopolsoi”²⁵.

l) Preotul Constandin din Golești a copiat în 1748 „Cuvinte ale Sfântului Efrem Sirul”. La fila 340, copistul însemna că: „...ostenitor fiind la scrisul acestei cărți, eu, Constandin ierei ot besearica Golescului, cu cheltuiala sfinții sale părintelui egumen Nicodim Câmpulungeanul”²⁶.

m) Tot pentru mănăstirea din Câmpulung, Gheorghe Dascălul din Vișoi, a copiat „Scara” Sfântului Ioan Scărarul²⁷ și „Theotocarion”²⁸, pe opt glasuri. Prima carte a fost comandată de către arhimandritul Dositei de la mănăstirea câmpulungeană. La prima filă, copistul semnează „Gheorghe dascălul ot Vișoi”. Locul unde a activat a fost considerat sat, până la începutul secolului al XX-lea. Astăzi este unul dintre cartierele orașului, aflat în partea de nord-est. Manuscrisul „Scara” are 536 file. Pe fila 536, Gheorghe Dascălul a scris că „...pre cât iaste de anevoe omului a nu păcătui, așijderea și scriitorului a fi fără greșală, căci toți greșim mult.” Tot pe aceeași filă aflăm și data copierii: „Oricăți s-ar întâmpla a ceti

²⁰ B.A.R., Ms. nr. 2143, f. 94.

²¹ Idem, Ms. nr. 2757, f. 448.

²² Idem, Ms. nr. 3557.

²³ Dan I. Simonescu, *op. cit.*, p. 60.

²⁴ Pr. I. Răuțescu, *Câmpulung Muscel. Monografie istorică*, Tipografia Gh. Gh. Vlădescu, Câmpulung Muscel, 1943, p. 127.

²⁵ B.A.R., Ms. nr. 2003, f. 58v., apud Gh. Pâmuță, *Câmpulung, străveche vatră...*, p. 56.

²⁶ Idem, Ms. nr. 2547, f. 340, apud *Ibidem*.

²⁷ B.A.R., Ms. nr. 2324.

²⁸ B.A.R., Ms. nr. 1315.

pre această sfântă carte să zică: Dumnezeu să iarte pre Gheorghe dascălul care a scris această sfântă carte, la anul de la zidirea lumii 7294, iar de la Hristos 1786, luna lui avgust 4 zile”²⁹. Este de remarcat faptul că anul este scris cu cifre arabe³⁰.

Al doilea manuscris, „Theotocarion”, a fost realizat în aceeași perioadă și, probabil, tot cu aceeași „cheltuială”, a arhimandritului Dositei. Are 298 file, scrierea ei durând două luni (22 august - 23 octombrie), de la fila 4 aflăm că „S-au scris de Gheorghe dascăl ot Vișoi”. De asemeni, găsim rugămintea adresată celor ce vor folosi cartea, ca să-l pomenească, iar de se vor găsi greșeli, „veri în cuvinte, veri în slove”, să-l ierte și să corecteze³¹.

n) O mențiune specială se cuvine unuia dintre egumenii mănăstirii, Nicodim Belețeanul, cu toate că nu cunoaștem vreun manuscris copiat de el. Era originar din satul Beleți, din sudul fostului județ Muscel, și a condus obștea mănăstirii între 1737-1763. Din cele scrise până aici, referitor la manuscrisele păstrate, sau despre care avem știri și care s-au copiat în cadrul mănăstirii sau pentru ea, reiese că, dintre toți egumenii, Nicodim a fost cel care le-a procurat pe cele mai multe. O primă concluzie ar fi că era un călugăr luminat, care dorea ca în mănăstirea sa să se afle cât mai multe cărți, atât cele necesare slujbelor, cât și cele pentru studiu și învățătură. Am prezentat, de asemenea, că pe cartea cumpărată de la Manasie Câmpulungeanul, *Toiagul îndreptării*, în 1731, egumenul Nicodim a însemnat data cumpărării, „anuo Domino Noember 1731”, cu litere și cifre latine, nu slave; în legătură cu numele lui Manasie, și acesta scris tot cu litere latine, Manassie, profesorul Dan I. Simonescu observa că în „transcrierea lui s (scris cu dublu s, *n.n.*) din Manasie, vedem influența germană”³², ceea ce indică faptul că egumenul câmpulungean era familiarizat cu cărțile venite din Occident, prin Transilvania, precum și cu cultura și chiar teologia occidentală. O nouă dovadă, în acest sens, este și discursul ținut în anul 1737, în limba germană, în numele mănăstirii și al orășenilor, în fața șefului armatei austriece care intrase în Câmpulung. Acest discurs a fost publicat într-o vastă lucrare, *La Storia dell' anno*, care numără 29 volume și a fost tipărită la Amsterdam și Veneția. Discursul a fost apoi tradus și publicat de N. Iorga³³. Numele autorului nu este redat nici în *La Storia dell' anno*, și nici marele savant român nu l-a identificat³⁴ cu certitudine. Considerăm, însă, că autorul acestui discurs nu putea fi altul decât egumenul mănăstirii, Nicodim Belețeanul. În sprijinul acestei afirmații vin râvna și dragostea de carte pe care le-am evidențiat deja, ca și încercarea de a scrie cu litere latine. Discursul a fost rostit în următorul context: Conte Francisc Wallis, general-comandant al Transilvaniei, dorind să ocupe Țara Românească, sau cel puțin zona de la sudul Carpaților Meridionali, a trimis aici, în fruntea unei armate, pe generalul

²⁹ Idem, Ms. nr. 2324, f. 536, apud Gh. Pâmuță, *Câmpulung, străveche vatră...*, p. 57.

³⁰ Gh. Pâmuță, *op. cit.*, p. 56.

³¹ *Ibidem*.

³² Dan I. Simonescu, *Viața literară...*, p. 17, n. 3.

³³ N. Iorga, *La storia dell' anno*, în „Revista istorică”, an X (1924), nr. 4-6, p. 110-114.

³⁴ *Ibidem*, *passim*.

maior Ghilani (Gillani). Misiunea de a ocupa mănăstirea din Câmpulung a fost încredințată locotenentului general Barkoki (Bargozzi), mănăstirea fiind „întărită ca o cetate”³⁵. Trupele austriece erau însoțite de misionari iezuiți, deci din același ordin cu cei care au lucrat pentru uniație în Transilvania. Acești misionari au cerut comandantului armatei austriece, probabil lui Ghilani, și nu lui Wallis, așa cum reiese din introducerea sau raportul care precede textul discursului, să-i forțeze pe călugării mănăstirii să accepte catolicismul. Până aici recunoaștem același plan „misionar”, ca și în Transilvania: se încerca atragerea clerului, care avea să fie urmat de către credincioși. Călugării mănăstirii au sesizat ținta adevărată a acestor planuri și „se sfătuiră cu târgoveții și apoi prezentându-se generalului, unul din ei, care știa nemțește și ceva latinește, rosti o cuvântare...³⁶: „Bucuria cea mare ce cuprinsese țara la gândul că va trăi supt stăpânirea Casei de Austria a fost, deodată, micșorată prin propunerea cu totul neașteptată să ne părăsim credința în care ne-am născut și am crescut și pe care înaintașii noștri au primit-o încă de când au ascultat întâia oară cuvântul Evangheliei. N-am fi crezut niciodată că Împărăția Romanilor, în statele căreia trăiesc libere religiile luteranilor și calvinilor, se va îngrijora de a noastră care, *în substanță, nu se deosebește de cea romană*, decât întrucât vrea să observe scrupulos riturile urmate de creștinii Bisericii primitive și refuză de a primi unele lucruri introduse de papi, în secolele următoare.

Ca turcii să ne distrugă Biserica, nu ni s-ar părea ciudat, deoarece sunt dușmani ai numelui de creștin, dar aceasta să vreți s-o faceți voi, pe cari vă privim ca frați, ni se pare foarte aspru și putem zice și noi, cu acest prilej, ceea ce zice profetul David în unul din psalmii săi: „Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Tu vero homo unanimes, dux meus et notus meus?”³⁷ Vedeți, Republica Veneției cum se poartă cu supușii ei de rit grecesc. Ea pare singura putere care știe arta de a cârmui țări ortodoxe, după cum ne asigură negustorii noștri, pe care treburile lor îi duc pe acolo: nu numai că nu tulbură popoarele în ritul lor, dar voiește chiar ca funcționarii publici pe care-i trimite să cârmuiască orașele, să se adapteze în multe privințe la obiceiurile supușilor și să asiste adesea împreună cu aceștia la sfintele slujbe în bisericile grecești. De aceea și toată Grecia roagă neconținut pe Cel Preaînalt s-o facă să încapă supt o stăpânire atât de fericită, știind din experiență că Ciprul, Negroponte, Candia și Moreea au înflorit mai bine în puținii ani, cât au trăit supt Leul venețian, decât în lungile veacuri, cât au fost cârmuite de vulturii împăraților greci, chiar.

Noi, cele două provincii, Moldova și Valahia, am fost fără îndoială cele mai fericite din câte am fost supuse stăpânirii Casei Otomane, pentru că suntem singurele cărora li s-a acordat de la început și li s-a menținut privilegiul de a fi cârmuite de principii din neamul nostru și de ritul nostru. Cu toate acestea nu putem explica

³⁵ *Ibidem*, p. 110.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ps 54, 13-14.

bucuria ce am resimțit văzându-ne dați acum, de Pronia cerească, în mâinile Chesarului, privind drept cea mai mare fericire să avem de stăpân desăvârșit, un principe care crede ca noi în Evanghelie, se închină ca noi la cruce, cheamă ca noi în ajutor *preasfântul nume* al lui Iisus Hristos.

Așadar, preaslăvite general, binevoiți a supune, cu raport favorabil, clemenței Chesarului, aceste preaplecate întâmpinări, ca să nu îngăduie ca noii supuși, pe care Cerul i-a dat, să fie supărați asupra unui punct atât de delicat, cum e cel al conștiinței.”³⁸

Acest discurs arată, ex silentio, că Nicodim Belețeanul era un bun cunoscător al artei oratorice, dar și un bun cunoscător al teologiei. El știa că nu ne deosebim „în substanță” de catolici și că nu putem primi „unele lucruri introduse de papi, în secolele următoare”, „Bisericii primitive”. El știa, de asemenea, că în practica Bisericii occidentale se cinstește „preasfântul nume” al lui Iisus Hristos. Cunoscând limba germană și „ceva latinește” a putut avea acces la o serie de lucrări teologice, cu caracter polemic, care ajungeau la sașii din Brașov și prin mijlocirea negustorilor brașoveni sau câmpulungeni, unele dintre acestea se puteau citi și în Țara Românească. Alte lucrări, așa cum reiese și din textul discursului, puteau fi aduse de la Veneția, important centru cultural și tipografic, de către „negustorii noștri, pe care treburile lor îi aduc pe acolo...”

Acest text, care a ajuns a fi publicat în *La Storia dell' anno*, va fi ajuns la Viena odată cu raportul lui Wallis despre acțiunea trupelor sale la sud de Carpați și a fost reținut pentru talentul oratoric al autorului, ca și pentru „logica discursului, cu provocarea sugestiei, pe cale afectivă”³⁹. Având în vedere calitățile acestui discurs, precum și o largă informare a autorului său, putem crede că Nicodim Belețeanul a fost un cărturar de excepție al vremii sale, care a cunoscut temeinic limba germană precum și mai mult decât „ceva latinește”. Ținând însă cont de marile lucrări de restaurare a mănăstirii, începute după 1742, la mai puțin de cinci ani de la numirea sa ca egumen, cunoștințele și talentul său nu vor fi fost fructificate în scrierea unei lucrări originale, care să fie încredințată tiparului, sau trecerea necruțătoare a vremii nu ne permite să avem mai multe informații despre această latură a personalității sale⁴⁰.

o) Activitatea culturală desfășurată în secolul al XIX-lea este mult mai redusă decât în trecut. Probabil au mai fost copiate diverse lucrări, despre care, însă, nu avem știre. Desigur că, în mănăstire au mai existat monahi cu dragoste de carte, deoarece *pomelnicul* din timpul egumenului Filaret Beldiman, pe care l-am regăsit de curând, s-a scris în mănăstire, între 1826-1831. Este scris deosebit de frumos și

³⁸ N. Iorga, *La storia dell' anno*, p.111-112.

³⁹ Dan Simonescu, *Viața literară...*, p. 17.

⁴⁰ Preocupările sale și faptul că era un bun cunoscător al limbii slave reies din însemnările sale de pe un Molitvelnic slav, cel tipărit în mănăstire la 1635, pe care l-a studiat prof. Dan I. Simonescu, și care a găsit că „toate capitolele toponimice slavonești erau traduse pe românește, scrise, după caracterele grafice, de însuși Nicodim Belețeanul” (D. I. Simonescu, *Viața literară...*, p. 16 și p. 17 n. 2).

de îngrijit. Din păcate, monahul care s-a ostenit cu scrierea lui nu și-a consemnat numele, din smerenie, nedorind să fie cunoscut. Este însă limpede că era obișnuit cu această activitate.

Pomelnicul este de format 35 x 23,5 cm, scris pe hârtie de bună calitate, al cărei filigran reprezintă un leu, foarte asemănător cu leul din emblema Republicii Venetia, precum și inițialele N.R. Putem, deci, considera că hârtia este de proveniență venețiană. Pomelnicul are 91 de file, nu toate sunt, însă, scrise. Este legat în piele fină, atât prima cât și ultima copertă având un frumos model, imprimat cu auriu, asemeni vechilor cărți bisericești.

Prima copertă are imprimate două chenare ornamentale. Cel exterior, lat de 4 cm, reprezintă un motiv vegetal și geometric, iar cel interior, mult mai îngust, de aproximativ 1cm, reprezintă un model floral stilizat. În câmpul central, dreptunghiular, de aproximativ 23,5 x 13 cm, sunt la colțuri patru chipuri identice de oameni vârstnici, iar în mijloc scena Deisis, având deasupra, sub un înger cu aripile deschise, inscripția *Marele Arhiereu* (Arhierei velichii). Scena îl reprezintă pe Mântuitorul Hristos, șezând pe tron, în veșminte arhieresti, cu mitră, având în mână stângă o carte deschisă, iar cu mâna dreaptă, binecuvântând. La dreapta sa se distinge Maica Domnului, iar la stânga, Sf. Ioan Botezătorul. Deasupra lor se află câte un înger, cu o mână pe piept, iar cu cealaltă arătând în sus. La picioarele tronului se află două chipuri de lei.

Coperta din spate este împodobită cu două chenare identice. În câmpul central sunt reprezentate, în lungime, două rozete cu motive vegetale, iar în mijloc un medalion oval ce reprezintă o emblema sau o altă scenă, fiind mult prea deteriorat ca să poată fi descris. Doar în partea superioară se poate bănui o pasăre, probabil un porumbel, din al cărui cioc fâșnesc raze către partea din stânga a medalionului.

Prima filă scrisă este cea numerotată, probabil, de preotul Ioan Răuțescu, cu creionul, cu cifra 3, iar de către copist, cu cifra slavă 1, cu cerneală roșie.

Deasupra textului este miniat un superb frontispiciu dreptunghiular, de aproximativ 19x6 cm. Este desenat cu cerneală roșie și neagră, în peniță, reprezentând un vrej de frunze și flori. În centru este reprezentată, într-un medalion rotund, cu diametrul de aproximativ 4 cm, pe fond auriu, Maica Domnului orantă, cu brațele ridicate, având în față pe pruncul Hristos.

Sub acest frontispiciu se află scris, cu cerneală roșie, în stilul vechilor manuscrise, *Predoslovie a sbornicului*, cu majuscule, urmând, cu litere mici „(adecă) cum s-ar zice a pomiannicului acestuia”. Inițiala „І”(n) este scrisă într-un dreptunghi, de aproximativ 6 x 4 cm, tot pe fond auriu și înconjurată de un vrej cu frunze și flori. Din text reiese că această primă predoslovie a fost copiată după un pomelnic mai vechi, probabil cel al lui „ierei Nicola”⁴¹, întrucât este menționat anul 7218 (1710) și numele lui Io Constantin Brâncoveanu Basarab voevod⁴² și al

⁴¹ B.A.R., Ms. nr. 3722.

⁴² Pomelnicul din 1826-1831, f. 3.

mitropolitului Kir Anthim Ivireanul. Această primă predoslovie se încheie la fila 4. Pe verso începe *Altă predoslovie*, scrisă cu roșu, având deasupra un frontispiciu desenat cu cerneală neagră, în peniță, reprezentând o ghirlandă de frunze. Această a doua predoslovie „a sbornicului (adecă cum s-ar zice) a pomelnicului acestuia, carea o au adus părintele Varlaam mitropolitul, de la numita cetate a Moscvei, izvodit de pe pomiannicile de acolo, când au fost sfinția sa însuși în țara Moscvei. În zilele împăratului Alexie Mihailovici domnind într-acea vreme; [iar] în Țara Rumânească bunul creștin Io Radul Voevod Leon când au fost cursul anilor din începutul lumii 7175 (1667)”. Predoslovie se încheie la fila 7.

La fila 7 verso începe cea de a treia „*predoslovie a sbornicului*”. Titlul este scris cu majuscule roșii, frumos caligrafiate, fiind precedat de un frontispiciu mai simplu, similar celui precedent, realizat în peniță. Anii sunt scriși cu cerneală roșie (7324-1826). Reiese că a fost înnoit cu cheltuiala egumenului Filaret Apamias Beldiman. Probabil tot el a alcătuit și textul, compilând primele două prefețe. Această predoslovie se încheie pe fila 8 verso (doar un rând).

La fila 9 începe un text foarte asemănător cu rugăciunea care precede pomenirea celor adormiți din rânduiala proscomidiei. Este, însă, mult mai dezvoltat. Textul este introdus, printr-un titlu scris cu litere mari, asemănătoare literelor de tipar, cu cerneală roșie: „Pomenește D(oa)mne sufletele răposaiților robilor tăi și roabelor tale, carii mai înainte au răposat”. Primii pomeniți sunt „strămoșul nostru Adam și pre soția strămoașa noastră Eva și tot neamul ce s-au născut dintru ei și te-au născut pre tine, făcătoriule și ziditoriule, cela ce ești adevărat H(risto)s Dumnezeuul nostru”. Acest text de rugăciune se încheie la fila 10 verso.

La fila 11 începe pomenirea mitropoliților „Țării Rumânești”, astfel:

Antim arhiepiscop (Critopol, c. 1380-c.1401)⁴³

Athanasie arhiepiscop (probabil de la Severin, 1389-c.1403)

Theodor (?) arhiepiscop

Maxim (Brancovici 1505-1508) arhiepiscop

Macarie (II, 1512-c.1521) arhiepiscop

Varlaam (c.1534-c.1544) arhiepiscop

Anania (1544-1558) arhiepiscop

Simeon (?)

Efrem (1558-1566) arhiepiscop

Mitrofan (?) arhiepiscop

Daniil (1566-1568) arhiepiscop

Eftimie (I, 1568-1576) arhiepiscop

Gavriil (?) arhiepiscop

Serafim (1576-1585/1586) arhiepiscop

⁴³ Anii de păstorire ai acestor ierarhi cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, vol. III, București, 1994, p. 593-594, Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române.

- Dorotei (?) arhiepiscop
Mihail (I, 1585/86-1589) arhiepiscop
Nichifor (1589-1592) arhiepiscop
Mihail (II, 1592-1594) arhiepiscop, al doilea⁴⁴
Eftimie (II, 1594-1602) arhiepiscop, al doilea
Ieremia (?) arhiepiscop
Luca (din Cipru, 1602-1629) arhiepiscop
Anastasia (?) arhiepiscop
Grigorie (I, 1629-1636) arhiepiscop
Teofil (1636-1648) arhiepiscop
Ștefan (1648-1653 și 1655-1668) arhiepiscop
Meletie (?) arhiepiscop
Partenie (?) arhiepiscop
Ignatie (Sărbul, 1653-1655) arhiepiscop
Teodosie (1669-1672) arhiepiscop
Sofronie (?) arhiepiscop
Sava arhiepiscop Ardialskii (al Ardealului, *n.n.*) Brancovici
Varlaam (1672-1679) arhiepiscop, al doilea
Antim (Ivireanul, 1708-1716), al doilea. Acesta s-au făcut mitropolit la leat
7216 (1708) ianuarie 28 și au fost de la țara Iverilor.
Mitrofan (1716-1719) arhiepiscop
Daniil (1719-1731) arhiepiscop, al doilea. Acesta s-au făcut mitropolit la leat
7227 (1719) avgust 19.
Ștefan (1732-1738) arhiepiscop, al doilea
Neofit (Cretanul, 1738-1753) arhiepiscop
Filaret (I Mihalitzis?, 1753-1760; II ? 1792-1793) arhiepiscop, al doilea
Grigorie (II, 1760-1787) arhiepiscop. Acesta s-au făcut mitropolit la leat 1760
iulie 28, vineri. Dar întâi au fost Mireon.
Dositei (Filitti, 1793-1810) arhiepiscop
Nectarie (1812-1819) arhiepiscop
Dionisie (Lupu, 1819-1821) arhiepiscop
Grigorie (IV Dascălul, 1823-1829; 1833-1834) arhiepiscop
La fila 12 se încheie șirul mitropoliților Țării Românești. După cum se poate
constata, în cea mai mare parte, cronologia este corectă. Observăm că al 31-lea nume
este cel al mitropolitului Sava Brancovici al Transilvaniei (1656-1680), prăznuit ca
sfânt. Știm că a fost hirotonit la Târgoviște, la 16 septembrie 1656 și că un timp, în
tinerețe, a stat în Țara Românească la mănăstirea Comana, unde se retrăsese unchiul
său dinspre tată, arhiereul Longhin Brancovici⁴⁵. N-ar fi exclus ca să fi stat o vreme

⁴⁴ Indicațiile „al doilea” sau altele de după „arhiepiscop”, care nu sunt puse între paranteze () conform *Pomelnicului*.

⁴⁵ Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 79.

și la mănăstirea de la Câmpulung, iar cu ocazia hirotoniei întru arhieru să fi făcut o donație mănăstirii câmpulungene, fapt pentru care a fost inclus în lista mitropoliților pomeniți aici.

La fila 13 începe pomelnicul domnilor Țării Românești cu „doamnele și coconii lor”. Primul domn este „Radu voevod Negrul”, care „au făcut Tismana”. Sunt înșirați 66 de domni, cronologia fiind aproape corectă, exceptând, desigur, prezența lui Radu Negrul voevod, a cărui domnie nu poate fi atestată. Ultimul domn este Mihai voevod Șuțul. Imediat, la fila 15 urmează neamul „Brâncovenilor Basarabești”. Primul nume este Grigorie, apoi „Io Constantin Voevod i Marica Doamna cu fiii lor”. În dreptul lui Grigorie, cu cerneală roșie, s-a făcut și însemnarea că „Aceștea sânt din neamul ctitorilor Domnilor Brâncoveni Basarabești. Și fiindcă nu de mulți ani s-au mutat cătră Domnul, de aceia nici s-au fost trecut în condecă. Iar acum fiindcă pre toți aceștea i-au chemat Domnul Iis(us) H(rist)os, s-au trecut în condecă”. Această indicație determină concluzia că sursa principală – poate chiar unica – a acestui pomelnic a fost cel copiat între 1758-1761⁴⁶, după cel din 1710 al lui ierei Nicola, la care s-au adăugat domnii următori lui Constantin Mavrocordat (1761-1763, a șasea domnie), mai puțin domnia de câteva luni a lui Manole Giani Ruset (1770-1771).

Până la fila 18, paginile sunt nescrise, urmând a fi completate ulterior.

La fila 18 începe pomenirea boierilor „și alți pravoslavnici creștini” care au făcut diferite danii la mănăstire, între care și pomelnicul „părintelui Ioan Arhimandritul de la Hurez 7197” (1689) care a dăruit „3 candel de argint și o cruce ferecată cu argint și cu zmaț”.

La fila 20 aflăm pomelnicul celor care „s-au făcut ctitori noi” prin daniile lor. Notăm faptul că primele nume de ctitori noi sunt ale unor credincioși ardeleni: jupânul Ștefan, jupânița Ana și Ioana din Brașov, apoi mai mulți români din Poiana Mărului, care au dat sume de bani sau oi, din Zărnești și Săcuiani. Prin urmare, constatăm că au existat legături spirituale puternice între mănăstirea noastră și credincioșii români din Brașov și împrejurimi. La fila 21 verso este pomelnicul episcopului Grigorie al Buzăului și al fiilor săi, care au închinat mănăstirii Schitul Golești, precum și al „...popii lui Trandafir”, pentru că a dat 15 lei pentru acoperirea trapezei mănăstirii. La fila 22 verso, este pomelnicul „popei Nicolae ot Mitropolie” care dăruise un „Parimiariu rumânesc”, niște „diaconstve”, și „iertase” o sumă de taleri din prețul unor case în București pe care le vânduse mănăstirii. Alte nume au fost consemnate tot pentru danii de obiecte, cărți de cult sau veșminte. Aflăm nume de ierarhi, ca episcopul Climent al Râmnicului, de egumeni etc.

La fila 65 începe enumerarea tuturor părinților „cei vii și cei morți din sfânta mănăstire... de la Melchisedec carele au fost igumen întâi, până acum”. Sunt enumerate 205 nume. Remarcăm în această listă, la numărul 27, pe „Gherasim schimonah”, în dreptul căruia, cu cerneală roșie, este însemnat „episcop Buzăului”.

⁴⁶ B.A.R., Ms. nr. 3722.

Credem că este una și aceeași persoană cu Grigorie al Buzăului (4 aprilie 1668 – ante 10 iulie 1691) fost monah la Câmpulung, cel care a închinat metocul de la Schitu Golești, ctitoria sa. În acest caz, la 1691 se va fi retras din scaun, îmbrăcând, la Câmpulung, mănăstirea sa de metanie, marea schimă monahală, sub numele de Gherasim. N-ar fi exclus să fi fost îngropat tot aici, sau, poate, la ctitoria sa din Schitu Golești. Acest pomelnic cu 205 nume se încheie la fila 68 verso.

Următoarele file, până la fila 82, sunt nescrise.

La fila 82, fără nici un titlu introductiv, începe o biografie a egumenului Filaret Beldiman, arhiereu (mitropolit sau arhiepiscop) titular de Apamea, de când a venit în Țara Românească, de la Iași, la 1 ianuarie 1813, până în jurul anului 1831. Această biografie se încheie la fila 85 verso, după care urmează pomelnicul său cu cei vii și cu cei morți. În acest text biografic sunt enumerate în amănunt, toate îmbunătățirile aduse mănăstirii și unora dintre posesiunile ei, precum și starea de ruină în care le aflase, așa cum am mai arătat.

La fila 86 este pomelnicul logofătului Pană Costescu „carele au fost ostenitoriu la facerea bisericii din Câmpulungu”, al cărui chip se păstrează încă la mănăstire. Pe verso, o altă mână a scris, tot cu cerneală neagră și același fel de peniță, dar în grabă: „Aicea să pomenește familia conților de Roseți”, vii și morți, fără nici o altă însemnare.

La fila 87 și verso, este copiat, de către primul copist, textul primei pisanii, aflată deasupra intrării în pronaos, a bisericii lui Matei Basarab.

La fila 88 și verso se reproduce textul celei de a doua pisanii, cea din biserica lui Matei Basarab.

La fila 89 și verso este copia „ce s-au scris după crucea carea iaste în mijlocul târgului în oraș în Câmpulungu”, adică după textul din Crucea Jurământului, exemplarul din Piața veche a orașului, în care sunt înscrise privilegiile orașenilor.

Pomelnicul se încheie cu fila 90 unde este reprodusă pisania pusă de Filaret Apamias deasupra ușii de intrare în actuala biserică.

p) Unul dintre monahii care și-au avut, probabil, metania la mănăstirea din Câmpulung, a putut fi și copistul Evsevie Câmpulungean care, spre sfârșitul secolului al XIX-lea a lucrat la Muntele Athos⁴⁷. Credem că era originar din Câmpulung sau chiar cu metania la mănăstirea de aici, întrucât se semna ca „monah Evsevie Câmpulungean”⁴⁸. Credem că la Câmpulung a și învățat carte și, în cadrul mănăstirii, meșteșugul de copist. El se stabilise la schitul athonit Hairu unde a copiat patru manuscrise de literatură monahală, între 1895-1899. El scria „îngrijit, cu litere latine, folosind cerneala neagră și roșie”⁴⁹.

⁴⁷ Arhimandrit Veniamin Micle, *Manuscrisele românești de la Prodromul (Muntele Athos)*, Sf. Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1999, p. 89.

⁴⁸ Biblioteca Schitului Prodromu, Ms.nr.97, f.205, Cf. *ibidem*, nota 859.

⁴⁹ *Ibidem*, p.90.

STUDII ȘI ARTICOLE

Considerăm că cele scrise până aici au putut reliefa o frumoasă activitate cărturărească în mănăstirea Negru Vodă de la Câmpulung, ca și în cazul altor mănăstiri românești. Am avut copişti și traducători, încercări de versificare în românește, tipografie și credem că aici s-au format alți copişti și caligrafi. Prin urmare, mănăstirea nu a fost o instituție preocupată doar de probleme de construcție sau de viață contemplativ-spirituală, ci ea fost și un centru cărturăresc, răspândind lumina învățaturii, a evlaviei și a culturii românești, desigur, în funcție de posibilități și la nivelul epocilor parcurse.

Manuscripts copied in Negru-Vodă Monastery, Compulsory Muscel. Prince Nicolae Alexandru erected a church and a princely palace in Câmpulung Muscel, the residence city of the first Basarab princes, around 1351-1352. On the ruins of those buildings, Matei Basarab, a pious prince, founded a monastery between 1635 and 1638/1639, which still exists today. This monastery played an important cultural role during the 17th and 18th and in the early 19th century; the first book in Romanian language was printed there in September 1642, i.e. „Învățăături preste toate zilele alese pre scurt den multe dumnezești cărți de folosință a tuturor creștinilor” (i.e. “Teachings For All Days, Selected in Brief from Many Divine Books, Useful to All Christians”), as well as service books in Slavonic: Prayer Book in 1635, Anthologion in 1643, and a Psalter in 1650.

Ecumenismul – între susținere și contestare

Pr. Lect. Univ. Dr. David PESTROIU

1. Preliminarii

Marele mitropolit cărturar Antonie Plămădeală afirmă că ecumenismul constituie „una dintre marile idei și descoperiri”¹ ale veacului trecut. Acesta trasează câteva linii directoare după care Mișcarea Ecumenică se organizează: „În Consiliul Ecumenic, fiecare Biserică își păstrează identitatea intactă. E condiția *sine qua non* pe care o cer toți cei care i se afiliază. Fiecare vine și rămâne cu tezaurul său de dogme și tradiții și nu se lasă nici absorbit, nici reprezentat de Consiliu. Consiliul e doar un catalizator”². Pe de altă parte, unul dintre contestatarii mișcării, cel puțin în forma în care se prezintă ea la ora actuală, afirmă: „Curatul și adevăratul ecumenism se exprimă prin spiritul misionar al dorinței din toată inima și din tot sufletul de a aduce toată lumea la Ortodoxie”³. Evident, această abordare poate fi criticată, sub aspectul unei pretense *intoleranțe*, dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că, în materie de doctrină, nu se pot face concesii sub nici o formă. Aceasta nu înseamnă că dialogul este sortit din start eșecului, așa cum se grăbesc să postuleze fataliștii – mult prea bigoți pentru a se încredința voii lui Dumnezeu – ci, așa cum arată Prof. Dr. Remus Rus, „dincolo de această imuabilitate doctrinară există și anumite nuanțe de complementaritate”⁴. Acestea sunt legate strâns de structura internă a ființei umane, chemată să-și împlinească destinul ontologic al unei deveniri spirituale, indiferent de forma în care este percepută aceasta în plan religios. Tot pentru dialog pledează și PF Atanasie Yannoulatos, care arată că acesta „aparține tradiției Bisericii și a constituit un element motrice pentru dezvoltarea teologiei creștine”⁵. De fapt,

¹ Antonie Plămădeală, *Cuvânt înainte*, la P.I. David, *Ecumenismul, factor de stabilitate în lumea de azi*, Editura Gnosis, București, 1998, p. XIII.

² Idem, *Ca toți să fie una*, EIBMBOR, București, 1979, p. 16.

³ Patrick Barnes, *Non-ortodoxii, Învățătura ortodoxă despre „creștinii” din afara Bisericii*, Editura Egumenița, Galați, 2007, p. 163.

⁴ Prof. Dr. Remus Rus, *Premise antropologice pentru un dialog interreligios*, în volumul *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 72.

⁵ PF Anastasie Yannoulatos, *Relațiile Ortodoxiei cu celelalte religii*, în *Anuarul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian” a Universității din București*, Editura Universității din București, anul IV (2004), p. 271.

rădăcinile dialogului intercreștin se regăsesc încă din perioada patristică, fiind ilustrate de celebra expresie augustiniană: „În primul rând, unitate, în al doilea rând, diversitate, în toate dragoste”⁶.

2. Pro ecumenism

2.1. Argumentul istoric: împrumut versus tradiționalism

Sunt tot mai multe voci care pledează pentru un tip de ecumenism de conveniență, plecând de la recunoașterea reciprocă a calității de religie sau cult partenerilor de dialog. Aceasta presupune acceptarea faptului că, în demersul lor religios, cei în cauză ajung să realizeze comuniunea cu divinul, ca act sinergic consfințit printr-un ritual anume. Se aduc ca argumente împrumuturile inter-creștine și inter-religioase, ca de pildă bradul de Crăciun (de origine luterană) sau clopotul (catolic)⁷. Să nu uităm, însă, că Biblia este plină de exemple negative în privința ritualurilor idolatre sau chiar a celor nesincere (Cain) sau neascultătoare (Saul). Dumnezeu își rezervă dreptul de a fi foarte selectiv în această privință. Hristos însuși impune restricții cu privire la săvârșirea ritualurilor Legii Vechi, condiționându-le de afirmarea smereniei, sincerității și împăcării cu semenii. În privința unor împrumuturi, pot fi admise doar acelea care zidesc, și care nu contravin doctrinei și moralei ortodoxe deplin consfințite. Bradul a fost acceptat datorită simbolismului său universal creștin, legat fie de persoana Mântuitorului cel veșnic în Treime, fie de perenitatea sufletului omenesc după moarte.

De fapt, fiecare dintre zonele de dezvoltare a unor spiritualități puternice are câte un mod diferit de raportare la realitățile social-religioase, conștientizând propriile minusuri ca aspecte pozitive promovate de alteritate. Bunăoară, occidentalii prețuiesc tradiționalismul răsăritean, iar orientalii visează după modernismul apusean. Este un semnal de alarmă: dacă această orientare persistă, vor ieși câștigători apusenii, pentru că vor recupera pierderea imensă a Schisme și Reformei, în timp ce Ortodoxia, dacă va manifesta servilism față de Occident, are șansele să capete o viziune post-modernistă asupra existenței, care-l exclude pe Dumnezeu și așează în locul lui demonul ocultismului⁸.

⁶ Apud Diac. Andrei Kuraev, *Provocările ecumenismului*, trad. de Boris Buzilă, Editura Sophia, București, 2006, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 24. Deși autorul arată că originea clopotului ar fi la Malines, în Belgia, unde se află și o „Academie de clopoțit”, cercetările atestă răspândirea acestuia în lumea creștină înainte de Marea Schismă.

⁸ Deja, în unele situații, s-a ajuns ca preotul să fie socotit un „prestator de servicii” cu puteri „magice”. Există biserici și mănăstiri unde pomelnicele și acatistele au rostiri precise, ce se aseamănă tot mai mult incantațiilor mantrice. Să ne mai mirăm că ortodocșii noștri au ajuns să se roage pentru „soartă (karmă) bună”?

2.2. Dileme eclesiologice

În privința eclesiologiei, o întrebare fundamentală suscită interesul teologilor: în ce măsură se regăsesc confesiunile creștine cuprinse în ființa Bisericii? În ce măsură însușirile Bisericii, mărturisite în „Crez”, se regăsesc în structurile ființiale ale comunităților creștine – altele decât Ortodoxia noastră? Dacă vom restrânge unicitatea, sfințenia, apostolicitatea și catolicitatea Bisericii ca fiind proprii exclusiv Ortodoxiei, așa cum ar dori unii teologi⁹, ar însemna ca toate celelalte structuri comunitare ce-și revendică apartenența la creștinism să fie etichetate, de-a valma, drept eresuri ireductibile. Ca persoane particulare, nu avem dreptul să ne emitem judecăți în acest sens; singura autoritate supremă admisibilă cu rol decizional este Sinodul Ecumenic. Acest aspect a fost sesizat de către teologi precum Părintele Stăniloae, care acceptă dialogul inter-ecclesial, recunoscându-le catolicilor și protestanților dreptul de a-și defini ca „Biserică” forma de organizare religios-comunitară¹⁰. Celebru în acest sens este conceptul Părintelui de „sobornicitate deschisă”, în virtutea căruia se pot iniția dialoguri cu ceilalți creștini, chemați să devină părți constitutive ale Bisericii Universale.

Declarațiile șocante ale papei Benedict al XVI-lea din luna iulie 2007 au reușit să inflameze lumea creștină prin atitudinea de revendicare intransigentă a statutului ecclesial, cu pretenție de unicitate, pentru episcopul Romei. Ne aflăm în fața unei mărturisiri sincere, apreciată în esență de teologi ruși precum A. Kuraev, dar contestată vehement de către protestanți. Reține atenția calificarea comunităților ortodoxe drept „Biserici particulare” – termen considerat jignitor de către unii, dar care, în realitate, exprimă un adevăr dezamăgitor, despre care vom mai vorbi în studiul de față: lipsa de unitate și tensiunile dintre Biserici ortodoxe considerate „surori”, precum și întârzierea nejustificată a străngerii „marelui Sinod panortodox” își pun amprenta asupra percepției Occidentului față de noi. Și chiar dacă se vede același chip în cioburile sparte ale oglinzii – pentru a-l parafraza pe Dosoftei Mitropolitul – cu cât se îndepărtează unele de altele, imaginea este distorsionată.

Una din chestiunile prezentate contradictoriu în polemicile pe seama rodirii sau nerodirii ecumenismului este legată de statutul ecclesial. Pot fi considerați parteneri de dialog cei care nu sunt membri ai Bisericii? Li se poate recunoaște calitatea de „biserică” adunării lor comunitare? La aceste întrebări, oferă o soluție Alexei Homiakov, care recunoaște existența singurei Biserici văzute care păstrează învătătura revelată nealterată – cea Ortodoxă - și, în același timp, consideră că și cei

⁹ Pr. Dan Bădulescu contestă până și folosirea termenului de *catolică* de către Biserica Romei, restrângând semnificația lui doar la criteriul sinodalității, pe care, în opinia sa, îl întrunește doar Ortodoxia. Uită, însă, de caracterul universal al mântuirii adusă de Hristos – element definitoriu al creștinismului ca religie. A se vedea Pr. Dan Bădulescu, *Ortodoxie și erezie*, Editura Agaton, Făgăraș, 2006, passim.

¹⁰ Cu o precizare, totuși, semnificativă: numește Bisericile: Catolică și Protestantă ca fiind *nedepline*. A se vedea un comentariu sintetic asupra acestui termen la Pr. Tache Sterea, *Credință și misiune*, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 1999, p. 14.

străini de Ortodoxie pot fi uniți cu Biserica „prin legături pe care Dumnezeu nu a voit să le descopere”¹¹. Numirile date acestei interesante teorii merg de la „speculație nepatristică” și până la „exercițiu euristic ce se înscrie în tradiția apofatică a Bisericii”¹². În primul caz, vedem rigiditatea și opacizarea celor ce resping orice părere teologică, uneori chiar superficial și aprioric, schematizând scolastic toate învățăturile Bisericii în ceea ce ei înțeleg prin mult prea generalul concept de „patristică”. A doua expresie, mai fericită, extrage toleranța față de eterodocși, manifestată în viziunea lui Homiakov ca o legătură invizibilă a lor cu Biserica, din apofatismul propriu Ortodoxiei, care impune, din start, echilibru. Un echilibru care, din păcate, se arată a fi aici echivalentul unui tip de împăcare agnostică, periculoasă pentru teologie.

Și mai periculoasă (anti-ecclesială, chiar) este poziția lui A. Kuraev, care, în cel mai pur stil protestant, afirmă: „Biserica este a lui Dumnezeu, nu este o cooperativă a noastră”¹³. Excluderea factorului uman, limitarea termenului de *Biserică* la un simplu rol conceptual, fără orientarea ei instituționalizantă, implicând participarea credincioșilor ca *Biserici vii*, membre ale Bisericii celei una¹⁴, conduce la postularea triumfalist-predestinaționistă a unei eclesiologii exilată în cer, specifică protestanților.

O analiză asemănătoare se poate face și în domeniul spiritualității. Cei de alte confesiuni pot ajunge, potrivit unor autori, la „forme inferioare de trăire duhovnicească”¹⁵, acestea constituindu-se în veritabile prilejuri de a căuta să le experimenteze pe cele mai înalte. Aici trebuie să intervină misiunea ortodoxă, care să-l preia pe cel în cauză și să-l canalizeze spre cunoașterea și aprofundarea misticii creștine autentice. Așa se explică succesul misionar al unor comunități parohiale sau mănăstiri ortodoxe din Occident, în cadrul cărora activează creștini botezați la ortodoxie dintre etnicii națiunilor occidentale¹⁶.

Unitatea creștinismului se cere a fi reevaluată din perspectiva afirmării sale ca religie majoritară pe continentul european, dar și în alte teritorii ale lumii. Contestările în această privință caută să minimalizeze rolul religiei creștine ca liant al populațiilor supuse presiunii globalizării, măcar printr-o raportare la originea națiunilor lor, eminamente fundamentată și pe creștinism. Superioritatea creștinismului se observă atât în plan religios, impunându-se în fața păgânismului politeist, cât și în plan moral, social și cultural, civilizând practic popoarele barbare

¹¹ A. Homiakov, *Biserica este Una*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, apud P. Barnes, *op. cit.*, p. 97.

¹² P. Barnes, *op. cit.*, p. 98-99.

¹³ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴ După modelul trinitar: ...*Ca să fie una, precum suntem și Noi...* – In 17, 11.

¹⁵ Arhiep. Feodor Pozdnevski, *Sensul nevoinei creștine*, Lavra Sf. Treime, 1911, p. 163, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 31, nota 2.

¹⁶ Despre acestea, a se vedea un excurs documentat la Pr. Prof. Emanoil Băbuș: *Ortodoxia națiunilor în Europa Occidentală*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 103-116.

și transformându-le structurile nomade, gentile, în etnii așezate, prospere, într-o contopire armonioasă cu bășinașii vechi europeni. Este, așadar, de neconceput ca actul ce definește juridic alianța statelor ce alcătuiesc Uniunea Europeană – în speță, Constituția – să nu menționeze această moștenire comună, căci „marea contribuție adusă de creștinism în istoria umanității se referă la universalitatea mesajului creștin, care desființează o multitudine de bariere existente până la venirea lui Hristos”¹⁷. Globalizarea produce efectele distructive în planul spiritualității, atâta vreme cât se accentuează laicitatea vieții, la umbra căreia se dezvoltă fie curente ateiste, nihiliste și seculariste, fie produsele de tip New Age, care-l transformă pe supraomul post-modern în propriul lui dumnezeu, cu pretenții de rescriere a religiei din temelii¹⁸. Toate noile mișcări religioase, fie de factură orientală, fie sincretiste, proliferază, profitând de lipsa de unitate a creștinilor. Iată de ce este nevoie de un efort comun de a împărtăși acestei societăți tot mai bolnave valorile supreme ce decurg ca dar al jertfei mântuitoare a lui Hristos. Iar dacă în plan doctrinar se constată diferențe insurmontabile, cel puțin în momentul de față, sunt importanți pașii ce s-au făcut în direcția unei colaborări în plan practic, prin *Carta Oecumenica*, adoptată în 2001, care „descrie necesitatea propovăduirii comune a Evangheliei în noua Europă unită”¹⁹. Și din partea Consiliului Europei se observă o deschidere spre a sprijini mai buna cunoaștere reciprocă și funcționare pașnică a organizațiilor religioase, prin propunerile de înființare a *Consiliului Consultativ al Cultelor* și *Institutului de studii comparative a fenomenului religios*.

Exacerbarea violenței în lumea contemporană, precum și manifestările fundamentaliste și teroriste ale unor semeni ai noștri, unele desfășurate chiar în numele unor credințe religioase, ar trebui să dea de gândit teologilor creștini, indiferent de confesiune. Iată de ce este necesară mărturisirea lui Hristos ca Logos Mântuitor întrupat „în fața lumii de azi, a societății omenești grav afectată de dezbinare și violență...prin...efortul comun al tuturor Bisericilor și Confesiunilor creștine de a lucra la apropierea lor continuă prin dialogul iubirii și dialogul credinței...”²⁰. Acest dialog trebuie să conducă spre unitate; el nu este echivalentul unei abdicări, ci va da valoare adevăratei mărturisiri, care să releve lumii întregi adevărul. În orice caz, după observația pertinentă a lui J. Meyendorff, „unitatea Bisericii este înainte de toate o unitate în credință și nu o unitate în administrație; într-adevăr, unitatea administrativă nu poate fi decât expresia unei comune fidelități

¹⁷ Pr. Conf. Dr. Daniel Benga, *Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 134.

¹⁸ Fie apelând la ficțiune – *The Da Vinci Code*, *Lord of the Rings*, *Harry Potter*, fie la descoperirile așa-zis „științifice” – documentarele produse de Discovery și National Geographic, elogiind gnosticismul sau pretensele descoperiri ale unor indicii privind îngroparea lui Iisus și a „familiei” Lui etc.

¹⁹ Pr. Conf. Dr. Daniel Benga, *op. cit.*, p. 139.

²⁰ Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Editura Libra, București, 1997, p. 225.

față de Adevăr...Încă și azi, orice realipire la Biserică a comunităților separate de ea presupune în mod unic și inevitabil acordul lor asupra credinței²¹.

2.3. Noi orientări în misterologie

Ortodoxia a susținut ca învățătura despre Sfintele Taine să constituie baza teologică a Consiliului Ecumenic al Bisericilor²². Și totuși, mai există voci fundamentaliste care neagă atât valabilitatea Tainelor săvârșite de eterodocși, cât și înseși numirile de „Biserici” pe care le folosesc comunitățile lor eclesiale. Punctul de plecare în afirmarea unor astfel de contestări îl constituie existența în *Molitfelnic* a ritualurilor de primire la ortodoxie a celor de alte credințe, conținând rebotezarea și remiruirea. Însă odată săvârșit în numele Sfintei Treimi, botezul nu mai poate fi repetat, chiar dacă a fost făcut de un laic, în situație de urgență; și atunci, ca și în cazul eterodocșilor ce au deja botez cu formulă trinitară, se administrează numai Taina Mirungerii. Deci, iată cum lucrează iconomic recunoașterea Tainelor.

O problemă spinoasă rămâne recunoașterea valabilității Sfintei Euharistii. Vorbind despre aceasta, Leonid Uspensky spune: „Ortodoxia și catolicismul roman își afirmă, fiecare de partea sa, unitatea și unicitatea ca Biserică. Iar apartenența la Biserică se definește – atât într-un caz, cât și în celălalt – prin împărtășire din Taina Euharistiei. Însă nu există, nu pot fi două Euharistii, care nu sunt în comuniune între ele, întocmai cum nu pot exista două Biserici, nici doi Hristoși. Ceea ce înseamnă că una sau alta din cele două Euharistii nu realizează Biserica pe deplin, ca Trup al lui Hristos”²³. Iată o confirmare a titulaturii de „Biserică nedeplină”, pe care a primit-o catolicismul din partea Părintelui Stăniloae!

2.4. Misiune și toleranță

Ecumenismul presupune, inevitabil, deschidere spre cel de alături, concretizată nu numai în acceptarea dialogului ca atare, ci și în acceptarea lui ca partener de dialog, deși unii se grăbesc să aplice prea repede îndemnul Mântuitorului, luat în brațe ca scuză ipocrită: *să-ți fie ție ca un păgân și vameș*. Aceasta este toleranța, a cărei indispensabilitate este suprimată de A. Kuraev: „A-ți reduce întreaga viață la un singur sentiment ar fi un act de autoconstrângere și o perversitate”²⁴ - spune el, referindu-se la iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Tocmai existența neîngrădită a liberului-arbitru face ca împlinirea acestei porunci să fie asumată de fiecare în mod personal, nu ca o „constrângere” și nicidecum ca o „perversitate”. Virtutea dragostei este cea spre care converg prin reducere toate virtuțile teologice: *Mai mare decât*

²¹ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 178.

²² A se vedea P.I. David, *op. cit.*, p. 22.

²³ Leonid Uspensky, *Spre unitate?*, trad. Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2005, p. 34.

²⁴ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 77.

acestea este iubirea – I Co 13, 13, pentru că ea este singura ce va dăinui în veșnicie, în împărăția cerurilor.

Un model pastoral-misionar în această direcție ne oferă Pr. Prof. Dr. Valer Bel, care afirmă: „În localitățile cu mai multe culte, preotul ortodox trebuie să dea dovadă de spirit ecumenist, înțelepciune și respect, să dialogheze cu reprezentanții acestora și să fie la înălțimea chemării sale, ținând cu tărie tradiția ortodoxă”²⁵.

2.5. Erori ce pot și trebuie a fi îndreptate

O primă greșeală care se face de către noi în abordarea problemei ecumenice este poziția de superioritate pe care ne-o arogăm prea mult, prea des și, inflexibil, în toate domeniile religiozității. Surprinzător, „occidentalii, cu puținul pe care îl au (pe plan duhovnicesc – n.n.) adesea au ajuns să devină foarte puternici. Noi, cu preaplinul pe care îl avem, rămânem atât de săraci...”²⁶. Încă o dată, concluzia trasă de Hristos la sfârșitul pildei vameșului și fariseului își vedește valabilitatea. Chiar și unii ortodocși care consideră catolicismul drept o erezie, nu pot să nu recunoască faptul că „nimeni nu poate declara cu toată inima că Biserica romană a încetat peste noapte să mai fie o deținătoare a harului eclesial. A devenit, mai degrabă, bolnavă duhovnicește”²⁷.

2.6. Vectorul ortodox

Finalmente, întregul demers spre ecumenicitate trebuie concretizat în lucrarea unei mărturii vii, care să convingă interlocutorii asupra adevărilor Ortodoxiei. În acest sens, reținem declarația lui Gh. Florovski: „Pentru mine, unirea creștinilor înseamnă o întoarcere generală la ortodoxie. Aceasta nu înseamnă că tot ce a existat și există în ortodoxie, așa cum o vedem astăzi, poate fi identificat cu Adevărul lui Dumnezeu. O Biserică adevărată nu înseamnă o Biserică perfectă”²⁸. Perfectibilitatea ei rezidă, am putea spune, în factorul uman, care, adeseori, nu e capabil să se ridice la înălțimea coborârii lui Dumnezeu la noi. Deci, noi, membrii Bisericii, suntem perfectibili. Iar dacă spune cineva: Ce folos cu ecumenismul? E pierdere de vreme. Nu ajunge la nici un rezultat. Nu se vor întoarce ereticii la ortodoxie! – acela este un exponat viu al mediocrității gândirii și acțiunii misionare a vremurilor noastre. E ușor – astăzi – să stea cineva în iatacul netulburat al unui imobil ecleziastic și să peroreze despre inutilitatea dialogului ecumenic. Dacă așa ar fi procedat Apostolii lui Hristos, în special Sfântul Pavel, creștinismul ar fi rămas, cel mult, o sectă iudaică. Rezultatul spre care ne conduce logica e următorul: ultra-

²⁵ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Editura Renașterea, Cluj, 2002, p. 169.

²⁶ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 100.

²⁷ P. Barnes, *op. cit.*, p. 36.

²⁸ Apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 100.

ortodocșii ecumenist-sceptici sunt fie insuficient pregătiți²⁹, fie inflexibili și mândri, incapabili de a se cobori din înălțimile teologhisirii la nivelul de înțelegere al celor mai puțin „inițiați”³⁰.

2.7. Despre ecumenismul local

După părerea Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, rugăciunea comună „are o valoare inestimabilă pentru ecumenismul local”³¹. Condiția eficienței acesteia rezidă în apofatismul ei, în negarea oricărei afirmări a sinelui (care cunoaște, din păcate, dese impregnări cu mesaje prozelitiste) și în cererea sinceră ca Dumnezeu să desăvârșească unitatea credinței.

3. Atitudini contrare ecumenismului

3.1. Potrivnicie fără argumente

O primă categorie de temeri privitoare la scopul participării ortodoxe în Consiliul Ecumenic al Bisericilor este legată de potențialitatea realizării unor acte de unire, în special cu creștinii din confesiuni protestante, prin renunțarea la învățături doctrinare de bază ale Bisericii. Se cunoaște faptul că, pe tărâm doctrinar, diferențele sunt mari, practic ireductibile, iar mersul actual al întrunirilor confirmă acest fapt³². În plus, unele formulări ecumeniste sunt cât mai neclare, pentru ca această ambiguitate să le facă ușor acceptate de către toți. Se evită punctele de vedere

²⁹ Am cunoscut destui teologi care, din jena de a-și mărturisi slaba pregătire în domeniul Teologiei Biblice, confundă dialogul viu cu ereticii și sectarii, bazat pe argumentația solidă a exegezei și erminiei ortodoxe, cu un „duel cu versete”. Aici se vedește superficialitatea și ignoranța: ortodoxul își închipuie că, dacă a învățat pe de rost câteva argumente (celebrele „temeiuri biblice și patristice”), poate argumenta în fața oricărei afirmații eretice. Iar sectantul procedează la fel - și, de aici, „duelul”. Cheia ar fi dialogul pe text, problematizarea, contextualizarea și recursul la vocea autentică a exegezei Părinților.

³⁰ Este și cauza pentru care defunctele emisiuni cu dezbateri religioase de pe posturile naționale de televiziune reușeau performanța unor non-audiențe record.

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Introducere: Reconciliere și renaștere în Iisus Hristos*, la P.I. David, *op. cit.*, p. XXIX.

³² Unii autori ortodocși anti-ecumeniști inventariază cu acrivie, între motivele de respingere a dialogului, până și mărunte omisiuni din titlaturile tematicilor consfătuirilor, ca de pildă *Domnul cel răstignit, nădejdea noastră*, la Evanston (lipsind referirea la Înviere). Considerăm că, față de acestea, sunt alte învățături mult mai importante care ne separă, cum ar fi credința în mijlocirea Maicii Domnului sau a sfinților. Atâta vreme cât un ortodox nu este pus să retracteze o învățătură doctrinară de bază, dialogul poate continua, înțelegând prin aceasta că s-au realizat premisele unui respect reciproc în materie de credință. Pentru afirmațiile de mai sus, a se vedea: Arhim. Epifanie Theodoropulos, *Cele două extreme: Ecumenismul și stilismul*, Editura Evanghелиsmos, București, 2006, p. 13-17. Cartea abundă în exprimări extrem de dure la adresa ecumenismului, acesta fiind catalogat drept „monstru”, „blestemat”, „mai rău decât orice erezie”, „grozăvie” etc. - *ibidem*, p. 25, 39-41. Autorul are curajul să-l amenințe public pe patriarhul ecumenic Atenagora cu o schismă în Biserica Greciei, criticând aspru atitudinea acestuia, favorabilă dialogurilor cu papalitatea și celor purtate în cadrul Mișcării Ecumenice - *ibidem*, p. 42.

proprii, tranșante, cu rol de a individualiza aspectele particulare ale diferitelor grupări. Pentru unii, interesul este acela de a diminua rolul dogmelor, nu de a le pune în valoare pe cele adevărate și de a le demasca pe cele false. De câte ori nu auzim folosindu-se expresii de genul: „dogmatizare rigidă” sau „sistematizare scolastică”!

Sloganuri de tip: „Știm cine este în Biserică!” „Toți heterodocșii sunt în afara Bisericii!”³³ sunt mult prea radicale și trebuie respinse din start. Pe de o parte, știința noastră despre apartenența cuiva la Biserică este limitată, pentru că nu ia în calcul posibila sa apostazie, prin care se situează voit în afara granițelor eclesiale, iar despre heterodocși nu putem conchide nimic, din aceleași motive legate de crezul lor personal și raportarea la dreapta judecată a lui Hristos. Din păcate, autorii unor astfel de sloganuri rezumă ființa Bisericii doar la aspectul ei pământesc, refuzând să analizeze și conotațiile legate de acederea în Biserica Triumfătoare. Este capcana întinsă de protestanți și neoprotestanți, care confundă comunitatea „sfinților” de aici cu cea de dincolo, vorbind în mod exclusiv de caracterul nevăzut al Bisericii.

Sunt destui teologi care se raportează strict la Tradiție, situându-se pe poziții radicale, chiar fundamentaliste. Nu concep să nu apeleze la autoritatea unor sfinți părinți și a unor canoane pe care le citează la tot pasul, deși mesajul la care se referă este căzut, de multe ori, în desuetudine³⁴. Din păcate, aceștia sunt exponatele vii ale felului cum n-ar trebui să fie înțeles apofatismul în Ortodoxie. Pentru unii, negarea posibilității cunoașterii – la nivel metafizic – se exprimă prin opacizare. De aici, respingerea dialogului, potrivit principiului: „propaganda ecumenică obstrucționează tendința omului spre autocunoaștere”³⁵. Acesta este un slogan, de fapt. Pe de o parte, adevărata cale spre autocunoaștere trebuie să subsumeze interacțiunea cu semenii, pentru a defini și compune un sistem de referință obligatoriu. Pe de altă parte, nu putem afirma că alteritatea include, din start, cerința expresă a unei atitudini de respingere în forță, mergând până la anihilare. Dezvoltând axioma de mai sus, constatăm o altă rezultantă periculoasă: dincolo de dogme, care sunt, pentru moment, ireductibile, rămâne religiozitatea, exprimată prin trăire mistică. Iar aici, în urma reducției afirmării individuale pe tărâm doctrinar, rămâne marea masă impersonală a așa-zisei trăiri religioase de tip nou, fie panteist-oriental, fie secularist-globalizant.

Care este motivul pentru care Părinți precum Sfântul Ignatie Briancianinov vorbesc despre „imposibilitatea mântuirii heterodocșilor și ereticilor?”³⁶ Este același pentru care afirmăm că nu se mântuiesc sinucigașii, apostatii sau vicioșii învederați. Fără a-i nominaliza, înțelegem doar că, în cazul lor, au aplicabilitate cuvintele Mântuitorului privitoare la neputința iertării păcatelor împotriva Duhului Sfânt (*Mc*

³³ P. Barnes, *op. cit.*, p. 104.

³⁴ De exemplu: *cine apelează la serviciile unui medic evreu să se caterisească/ afurisească...* (Canonul 11 al Sinodului Trulan), cf. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 110.

³⁵ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 60.

³⁶ În *Orthodox Life*, vol. 41, Ian. 1991.

3, 29). Aceasta nu înseamnă că noi putem emite judecăți în privința lor; nu avem acest drept, pentru că ar însemna uzurparea prerogativelor Dreptului Judecător. Comentariile noastre se îndreaptă doar asupra faptelor pe care aceștia le săvârșesc; suntem, așadar, îndreptățiți să afirmăm că persistența în erezie este o gravă eroare, iar mărturisirea adevărului o necesitate vitală a exprimării dragostei noastre față de aproapele – asimilat, în acest caz, după parabola binecunoscută, cu călătorul căzut între tâlhari (Lc 10, 30). Revenind la întrebarea inițială, nu putem să nu observăm că aparentul radicalism al formulării citate este justificabil, cel puțin din perspectiva pastorației creștin-ortodoxe. Cum am mai putea ține laolaltă oile turmei lui Hristos dacă noi, păstorii, le-am mâna către prăpastie, prezentând-o ca alternativă pentru staul? Și cum ne-am mai asemena Blândului Păstor, dacă ne-am mulțumi cu pierderile din turmă, nefăcând nimic pentru căutarea și readucerea în Biserică a celor rătăciți?³⁷

Ei bine, tot din dragoste pentru aproapele consideră și ortodocșii anti-ecumeniști că nu trebuie încurajată nici o formă de deschidere față de eretici: „noi, care dăm în vileag rătăcirile ereticilor și propovăduim că urmează o cale foarte greșită, poate că vom pricinui în ei o criză de conștiință și o dorință de căutare a adevărului”³⁸. Această atitudine este, însă, plină de trufie și totalmente nebiblică, asemănând în mod rușinos pe promotorii ei cu preotul și levitul din pilda Mântuitorului (Lc 10, 30-37). Adevărul este că, pentru cel aflat deja în greșală, de multe ori trebuie intervenit din exterior, pentru că, pierzând sistemul valoric de referință, el se consideră, autosuficient, pe un traiect valabil. Este ceea ce ne cere Hristos, atunci când ne trimite: *Mergând, învățați toate neamurile...* (Mt 28, 19), neizvitând să se ofere pe sine însuși drept exemplu: *Iată, Eu stau la ușă și bat...* (Apoc 3, 20).

Sfântul Teofan Zăvorâtul sintetizează, într-una din scrisorile sale, caracterul total inefficient al discuțiilor purtate despre mântuirea sau damnarea ereticilor, recunoscând valoarea universală a jertfei lui Hristos, extinsă, prin iconomie, la întregul neam omenesc. Concluzia sa se prezintă sub forma unei sentințe programatice, adresată fiului său duhovnicesc: „dacă tu, ca ortodox, ca deținător al Adevărului în plinătatea lui, ai trăda Ortodoxia, aderând la o credință diferită, ți-ai pierde sufletul pentru totdeauna”³⁹. Privitor la o astfel de perspectivă, criticii ecumenismului emit sentințe foarte dure, sprijinindu-se nu de puține ori pe expresii plastice, creatoare de impact emoțional, cum ar fi *infectarea cu bacteria falsei doctrine*⁴⁰.

Pe de altă parte, Aleksei Homiakov avertizează că „discuția asupra mântuirii sau pierzaniei veșnice a celor de alte credințe este purtată într-un mod trivial și

³⁷ A se vedea pilda oii celei pierdute – Lc 15, 4-7.

³⁸ Arhim. Epifanie Theodoropoulos, *op. cit.*, p. 27.

³⁹ Apud P. Barnes, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 112.

sectar”⁴¹. Adevărata întrebare ce trebuie să ne frământeze vizează autenticitatea învățăturilor lor, apropierea sau îndepărtarea lor de adevăr. În ceea ce privește persoanele în cauză, nu avem dreptul de a emite judecăți (nu judecați, ca să nu fiți judecați... – *Lc 6, 37*), lăsând această acțiune pe seama Domnului Hristos – Dreptul Judecător. Singurul lucru care trebuie să ne preocupe este mântuirea noastră: noi să nu cădem în erezie, pentru a nu fi judecați apoi de Hristos.

O atenție deosebită este acordată de către tradiționaliști problemei lucrării harului în afara granițelor Bisericii Ortodoxe. Desigur că analizăm prezența acestui har în „Bisericile nedepline” – Catolică și Protestantă⁴², rezervându-ne dreptul de a opina asupra relativizării complete a rolului său desăvârșitor la neoprotestanți și secte⁴³. Teologii ortodocși se exprimă la unison în sensul că admiterea vreunei lucrări harice sacramentale în Bisericile Occidentale se face în virtutea unui mare pogorământ – o economie cu totul specială. Și au dreptate, pentru că romano-catolicii privesc harul ca pe un produs de marketing⁴⁴, iar protestanții se raportează la el în sensul strict aprioric al prevalenței lui în fața liberului arbitru, în chestiunea spinoasă a predestinării⁴⁵. Cu toate acestea, cei ce analizează tocmai acest tip de economie se sperie și postulează în grabă că, prin mișcarea ecumenică, „ceea ce trebuia să fie excepție (oikonomia) a devenit normă”⁴⁶.

Totuși, chestiunea lucrării harului în „simbolurile” (reminiscențele Sfințelor Taine) protestante și neoprotestante este extrem de spinoasă și comportă discuții aprinse între teologi. De la redactarea Documentului BEM, nu conținut aprecierile și, totodată, criticile asupra implicării ortodoxe în direcția recunoașterii unor lucrări sacramentale departe de sensul lor creștin autentic. Pe de o parte, se vedește meritul

⁴¹ A. Homiakov, *Opere*, vol. II, Moscova, 1886, p. 374, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 33.

⁴² Potrivit fericitei expresii a părintelui Stăniloae.

⁴³ Cea mai periculoasă pretenție de coordonare a harului în chip „benefic” supraomului tehnicizat se regăsește în curentul sincretic New Age, unde asistăm la o paletă extrem de variată a valențelor acestuia: de la acțiunea directă, pe filiera misticii păgâne de tip oriental (yoga și meditația), până la formele ocultismului postmodern: astrologie (horoscopul „zilnic”), magie (Harry Potter), vrăjitorie (Lord of the Rings), radiestezie și rei-ki (ansa și pendulul – eliberatoare de „energii”). Culmea o constituie amestecul extrem de nociv în tehnicile sapiențiale, propunând o așa-zisă vindecare a bolilor la nivel „mental”, „spiritual”, prin bioenergie, tratamente holistice, naturiste și –vai!- chiar urinerapie.

⁴⁴ Grația creată, oferită din tezaurul meritelor prisositoare deținut de Biserică, se transmite într-un mod quasidependent de factorul uman, similar unui profan negoț de energie electrică, de pildă. Lipsit de originea divină prin emanație, harul catolic creează o separație între Dumnezeu și lume, între care se interpune factorul uman centrat în persoana papei, conducând la premiza conceperii unui abis de netrecut între transcendent și imanent, cu toate consecințele negative ce decurg de aici, în planul concret al teologiei.

⁴⁵ Despre o lucrare a harului în „Simbolurile” protestante nu poate fi vorba; chiar dacă li se recunoaște, într-un fel, caracterul sacramental, aceasta decurge, indirect, din acțiunea sa premergătoare, care conferă „aleșilor” puteri sporite în credință, iar damnaților le refuză orice contact cu el (a se vedea predestinația calvină „absolută”).

⁴⁶ P. Barnes, *op. cit.*, p. 136.

aplecării către frații „aflați întru așteptarea dragostei noastre”⁴⁷, pe de altă parte, se simte lipsa de eficiență pe termen scurt al unui astfel de demers. Caracterizând această situație, Sf. Teofan Zăvorâtul arată că protestanții „se aseamănă cu cei cărora li s-au necrozat trei sferturi din plămâni, iar restul este și el pe cale a se necroza”⁴⁸. Motivul? Tocmai modul lor de a se raporta la ecumenism, sintetizat magistral de către J. Meyendorff: „Concepția protestantă despre unitatea și plenitudinea Bisericii că ar aparține fie unui dincolo invizibil, fie unui viitor eshatologic, apare ortodocșilor ca o negare a realității mântuirii, ca un refuz a ceea ce însuși Dumnezeu ne-a dăruit”⁴⁹. Este vorba tocmai de eclesiologia protestantă, o eclesiologie de *replacement*, și nu de *revival*, pentru omul contemporan. Adică o mutare a problematicei mântuirii dincolo de granițele vieții umane în trup, și nu o luptă continuă pentru transformarea ființială a acestei vieți.

3.2. Demonism?

Există, între teologii ortodocși, destule voci care caută să argumenteze existența unei influențe demonice în ceea ce privește mișcarea ecumenică, mergând până la posesia demonică efectivă. Dintre aceștia, se remarcă figura intransigentă a Sf. Iustin Popovici, care numește ecumenismul „un nou mod de manifestare a puterii diavolești”⁵⁰.

3.3. Dialogurile și conținutul lor

Nu numai dialogul în sine este ținta atacurilor anti-ecumeniștilor, ci și modalitățile de abordare a lui. Aici sunt dezbătute două practici, ambele intens criticate: faptul de a-i considera pe eterodocși ca fiind creștini în același fel ca și noi și faptul de a recunoaște că Biserica lor este o ramură a adevăratei Biserici a lui Dumnezeu. Despre condițiile în care putem recunoaște unei comunități calitatea de Biserică am mai vorbit. Însă despre calitatea de creștin și eventuala ei uzurpare de către cineva, nu ne putem pronunța fără să analizăm temeinic hristologia la care se raportează cel în cauză, care trebuie să afirme în mod necesar un minim doctrinar îndeobște recunoscut de către toți: dogma personalității treimice a Fiului lui Dumnezeu, dogma întrupării și cea a unirii ipostatice, jertfa și răscumpărarea, învierea și înălțarea, a doua venire și judecata.

⁴⁷ După expresia Pr. Prof. Dr. Ion Bria, preluată și extinsă de Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁸ Sf. Teofan Zăvorâtul, *Despre ortodoxie și cum să prevenim păcatul împotriva ei*, Moscova, 1991, p. 18, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 187.

⁵⁰ A se vedea P.I. David, *op. cit.*, p. 12.

3.4. Confuziile ecumenismului: sa-l numim „erezie”; să-l considerăm „sincretism”?

Tendința inițială de a face front comun misionar în vederea propovăduirii creștinismului către necreștini s-a transformat, treptat, într-o înacceptabilă propunere vizând toleranța absolută față de alte religii, grupări și chiar secte, mergând până la recunoașterea formală a valabilității demersului lor ideologic privind mântuirea omului. Dialogul presupune afirmarea pregnantă a unor chestiuni ce țin de identitatea proprie. Este de dorit ca partenerii de dialog să aibă de împărtășit reciproc informații interesante despre propriile grupări religioase și să nu se gratuleze stereotip cu aprecieri false, lingușitoare.

Nu putem fi de acord cu modul în care unii teologi se joacă, pur și simplu, cu termenii „erezie” și „schismă”. Personal, nu împărtășesc punctul de vedere al Mitropolitului Antonie de Suroj, care consideră că ar trebui să curățăm acești termeni de „zgura care îi face, de obicei, infamanți”⁵¹. Cu alte cuvinte, să-i folosim fără restricție, pe scară largă, etichetând pe toți cei ce nu sunt „în front” drept eretici sau schismatici. Aceste exprimări ascund, însă, concepte de o gravitate maximă, față de care ne vedem datori a preciza, o dată în plus, că erezia trebuie analizată și declarată ca atare numai de către un Sinod Ecumenic, iar schisma trebuie explorată în profunzime, mergând până la cauzele care au generat-o⁵². Iar deschiderea ecumenică nu înseamnă în nici un caz susținerea unor concesii în materie de doctrină, ci putem afirma că dorim ca valorile creștine ale celorlalți să se integreze în viața noastră ortodoxă. Aproximarea doctrinară a Bisericilor se face „prin deschiderea lor comună față de lume”⁵³ – afirma Părintele Petre I. David.

În limbajul curent al ultra-ortodocșilor creștini ruși, se definesc drept erezii până și lucruri ne semnificative, unele ținând strict de ritual, fără prea mare legătură cu învățătura bazată pe Revelație. De pildă: folosirea lumânărilor de stearină⁵⁴, utilizarea candelor cu gaz⁵⁵, parfumarea cu colonie înainte de mersul la biserică, dar și stări sufletești, precum: tristețea și jalea, lipsa suspinelor de pocăință permanente sau „posomorea ascetică”⁵⁶. Dacă ar fi să le considerăm erezii pe toate

⁵¹ Mitrop. Antonie de Suroj, *Însemnări despre dificultățile și speranțele dialogului ecumenic*, în *Ruskaia Măsl*, 19.07.1997, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 59.

⁵² De o mare profunzime duhovnicească este relatarea dialogului purtat de Sf. Antonie cel Mare cu diavolul (după Pateric): smerenia sfântului a fost pusă la încercare de acuzația că ar fi eretic. Negația fermă ne conduce la concluzia că nici diavolului – *tatăl minciunii* – în 8, 44, nu i s-a permis să folosească în mod ușuratic această acuză.

⁵³ P.I. David, *op. cit.*, p. 314.

⁵⁴ La noi, acestea se confecționează și se distribuie de Fabrica de lumânări a Patriarhiei, dar și la majoritatea Centrelor eparhiale și mănăstiri.

⁵⁵ În cimitirele din București (mai ales la Bellu) aprinderea candelor cu gaz la morminte a dezvoltat o profesie specială (existentă și în prezent), aceea de „candelar” și „candelăreasă”.

⁵⁶ Ce frumos sună! Sau, mai pe românește, „acrea” ce se citește pe fața unor monahi sau monahii, atunci când îndrăznesc să-i deranjeze musafiri „din lume”. Pentru toate acestea a se vedea și A. Kuraev, *op. cit.*, p. 112-113 (citat după A.F. Losev).

acestea, ar însemna că majoritatea ortodocșilor sunt eretici și trebuie excluși din Biserică.

De altfel, dacă vom analiza obiectiv această stare de lucruri, vom vedea că astăzi, în creștinism se poate distinge pluriconfesionalismul cu o pregnanță ce depășește cu mult perioada de dispute din timpul creștinismului primar din epoca sinoadelor. Ortodoxia însăși – cea mai fidelă datului revelat – este zguduită de schisme și promovează diversitatea în materie de cult, cu extensie uneori chiar și în plan doctrinar⁵⁷. Catolicismul a „reușit” performanța de a credita în interiorul său structuri ale laicatatului zis „harismatic” – în speță, o hidoasă hibridizare prin amestecul cu penticostalismul neoprotestant⁵⁸. Iar protestanții și neoprotestanții, cu multitudinea de diferențe confesionale ce-i caracterizează, se situează din start în afara dreptarului Sinoadelor ecumenice, numai dacă am argumenta prin simplul fapt că neagă în totalitate valoarea enunțurilor dogmatice formulate la Sinodul al VII-lea. În aceste condiții, pluralitatea religioasă în interiorul creștinismului putem spune că a devenit un fenomen. Iar analiza lui, sub toate aspectele, nu poate să nu țină seama de reconsiderarea poziției față de „erezii” și „eretici”. O astfel de atitudine se regăsește în viziunea ecumenistă a Mitropolitului Antonie Plămădeală, sprijinindu-se pe contribuțiile lui L.A. Zander și S. Bulgakov. Citând din acești autori, Mitropolitul Antonie redă un dialog edificator: „Ce este un eretic? E un frate..., pentru că ereticul e, în primul rând creștin. Nu numim eretic un budist sau un păgân. Reconsiderând noțiunea, se descoperă astfel că ea are în ea și factori de unire, nu numai de despărțire”⁵⁹.

Ecumenismul însuși este numit de către Patrick Barnes „o erezie eclesiologică”⁶⁰. Singura argumentare a acestui autor, lipsit de autoritate în chestiunea delicată a declarării unei erezii, se referă la constatarea sa că ecumenismul ar fi „pustiit” Biserica. Noi zicem că „pustiirea” e adusă de astfel de concepții greșite, de păcate precum invidia, răutatea, ura sau neiertarea. Iar dacă afirmăm că există, totuși, o „erezie ecumenistă”, să-l lăsăm pe Seraphim Rose să o definească: „Convingerea caracteristică ereziei ecumenismului este aceea că Biserica

⁵⁷ A se vedea problema calendarului propus ca „dogmă” de unii stilști, precum și alte diferențe, în privința anaforalei liturgice, a sfințirii icoanelor etc. Și asta numai la nivelul Bisericilor Ortodoxe Oficiale, căci dacă vom inventaria și pe schismatici, vom găsi: permisivitatea hirotoniei de „arhierei” din preoți caterisiți, oficierea de pogribanii sinucigașilor (în „Biserica” paralelă, a „vlahilor de pretutindeni”). Iar despre sectele ortodoxe, ce să mai vorbim? De la ierierhii cerești imagineare și hirotonia femeilor – la secta „Biserica secretă” – a „dogariștilor”, până la identificarea lui Inochentie de la Balta cu Duhul Sfânt (la inochentiști și „turma lui Ilie”) sau revelația deschisă a „cuvântului lui Dumnezeu”, „descoperit” „trăitorilor” de la Glodeni – Pucioasa – spațiul ortodox abundă în promovări de concepții eretice.

⁵⁸ A se vedea, spre exemplu, Comunitatea harismatică „Magnificat”, cu ramura ei românească, „Fraternitatea Misericordia”. Ambele funcționează cu binecuvântarea Consiliului Pontifical pentru laici.

⁵⁹ L.A. Zander, *Vision and Action: the problems of ecumenism*, London, 1952, p.99-101, apud Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, EIBMBOR, București, 1979, p. 55-56.

⁶⁰ P. Barnes, *op. cit.*, p. 9.

ortodoxă nu este unica Biserică a lui Hristos; că harul lui Dumnezeu este prezent și în alte confesiuni creștine și chiar religii necreștine, că îngusta cale a mântuirii, despre care ne învață Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe, este numai o cale dintre multe alte căi de salvare și că amănuntele credinței omului în Hristos sunt tot atât de neînsemnate, ca și apartenența sa la o biserică sau alta⁶¹.

Una din expresiile des folosite pentru a defini originea apostolică și chiar raportarea justă la izvoarele Revelației în Bisericile Ortodoxă și Catolică este comparația lor cu cei doi plămâni ai organismului uman⁶². Din păcate, în privința folosirii acestei expresii, ortodocșii radicali își exprimă totalul dezacord, prin formule caraghioase, chiar jignitoare⁶³. Există o predilecție a unora de a eticheta drept erezii anumite formulări doctrinare catolice, deși ele n-au și nu pot avea caracter de dogme, atâta vreme cât n-au fost trecute prin filtrul de credință și har al vreunui Sinod Ecumenic. Chiar dacă în catolicism se conferă unor Concilii statutul de „ecumenice”, ele nu pot fi recepționate ca atare de ceilalți creștini, pentru simplul motiv că, neparticipând la ele, nu s-au putut exprima asupra autenticității și reprezentativității adunărilor în sine, precum și asupra subiectelor dezbătute. În aceeași măsură, în ortodoxie sau în protestantism nu se poate afirma cu tărie nici formularea unor noi dogme (act față de care, ortodoxia este oricum reticentă din start), nici condamnarea unor învățături ca fiind eretice, decât în măsura în care vin în contradicție cu dogmele deja stabilite la cele 7 Sinoade Ecumenice.

Bunăoară, față de primatul papal, mulți teologi ortodocși nici nu reacționează în sensul evaluării lui ca dogmă catolică (și bine fac, pentru că astfel contestă, aprioric, dreptul catolicilor de a emite dogme), vorbind, mai degrabă, despre o manifestare maladivă a supremației apusene în Biserică, ce ar trebui tratată cu compasiune⁶⁴. După excesele lui Pius al IX-lea, confirmate și continuate de unii dintre urmașii săi, o astfel de atitudine este pe deplin justificată.

O piedică în calea dialogului bilateral cu catolicii este promovarea, la Conciliul I Vatican (1870) a anatemelor asupra celor ce nu recunosc primatul și infailibilitatea (incluzând pe ortodocși, așadar). Deși pentru catolici anatema este un simplu blestem, în ortodoxie ea semnifică excluderea din comunitatea creștinilor.

Referitor la Sinoadele Ecumenice, este de reținut comparația făcută de ecumenic-scepticii zilelor noastre între formulările dogmatice de atunci și

⁶¹ Ierom. Serafim Roze, *Ortodoxia și „religia” viitorului*, Editura Mănăstirii Slătioara, Râșca, 1996, p. 215.

⁶² Expresia a fost folosită, deopotrivă, de înalți prelați ortodocși, dar și de papa Ioan Paul al II-lea, care, de fapt, a consacrat-o la nivel mondial și european. A se vedea Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor, *Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române privind integrarea în Uniunea Europeană*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 36.

⁶³ Patrick Barnes îi numește, pe nedrept, „plămâni asincroni”. *Non-ortodocșii*, p. 89. O înțeleaptă abordare a problemei, arătând valoarea promovării dialogului „pe picior de egalitate” cu catolicii, ca metodă eficientă a finalizării discuțiilor bilaterale, găsim în contribuțiile ecumenice ale Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, la P.I. David, *op. cit.*, p. 339.

⁶⁴ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 27, nota 1.

„compromisurile” de astăzi. Dacă dogma deoființimii s-a precizat până într-atât încât n-a fost acceptată nici măcar modificarea unei litere (care ar fi schimbat, însă, sensul primordial), în dialogurile ecumenice se consideră că sunt promovate „exprimări laxe, cât mai ușor acceptabile”⁶⁵. În ceea ce privește sistemul doctrinar definit la Sinodul II Ecumenic, atitudinile ecumeniștilor sunt departe de acesta. „Duhul Sfânt, pentru ecumenism, este o temă, nicidecum o persoană a Sfintei Treimi, de aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul” – arăta, cu tristețe, un mitropolit ortodox după Adunarea de la Canberră⁶⁶. Totuși, dogma Sfintei Treimi rămâne piatra de fundament a mișcării ecumenice, întrucât orice formă de dialog trebuie să se raporteze la ea, iar comuniunea interpersonală intratrinitară este modelul după care trebuie să se ghideze orice formă de interacțiune umană. Pr. Conf. Dr. Mihai Himcinschi surprinde cel mai bine acest aspect: „Dacă viața eclezială nu va ajunge să trăiască realitatea deplină a comuniunii trinitare, riscă să disfuncționalizeze simbolistica, devine triumfalistă, devine un instrument monden din care va rezulta tentația specifică fundamentalismului”⁶⁷.

Diac. Andrei Kuraev consideră despre ecumenism că, „în accepția curentă, vehiculată de mass-media, el a devenit sinonim cu sincretismul, ajungând să se compromită...”⁶⁸. El vorbește despre un „ecumenism insidios”, promovat de adepții „mitului, pătruns astăzi în conștiința publică, potrivit căruia toate religiile sunt egale și că, în consecință, a venit timpul să se unească”⁶⁹. Din păcate, lumea occidentală post-modernă are toate șansele să ajungă post-creștină tocmai datorită împrumuturilor sincretice preluate pe filonul New Age din direcția de acțiune a sectelor orientale⁷⁰. Frica acestui autor provine și din înțelegerea greșită a unor curente ideologice venite din sfera disciplinelor așa-zis umaniste. Vrând să justifice, pe de o parte, necesitatea ecumenismului, iar pe de altă parte dorind să definească raportarea diferitelor confesiuni la acest tip de mișcare, sociologul Ernst Treltsch afirmă, în mod radical, că deosebirea dintre o Biserică și o sectă este dată de problema ecumenică⁷¹. În mod clar, noile mișcări religioase se raportează la unitatea de credință doar ca la un deziderat propriu, însemnând răspândirea la scară planetară a propriilor lor învățături.

Degradat la nivelul unui simplu curent sincretist, termenul de „ecumenism” se relativizează, căpătând nuanțe peiorative. De aici și amplele confuzii care iau naștere în privința înțelegerii și acceptării sale. „Ecumenismul sincretist” este dorit de către cei ce caută o relativizare a vieții religioase. Mă refer aici, în primul rând, la new-ageri, dar aș putea să extind conceptul la nivelul tuturor structurilor religioase

⁶⁵ L.A. Uspenski, *Teologia icoanei ortodoxe*, Paris, 1989, p. 468, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁶ Părerea aparține mitrop. Ioannis Zizioulas al Pergamului, la P.I. David, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁷ Pr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 296.

⁶⁸ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁹ *Ibidem*..

⁷⁰ O astfel de „unire” a fost propusă deja, cu șanse prozelitiste evidente, de către Mișcarea Baha’i.

⁷¹ Apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 7.

influențate de post-modernism. Chiar și catolicii urmăresc, prin atitudinea mai nouă, favorabilă față de dialogurile inter-religioase, rezolvarea unor chestiuni spinoase de morală și de organizare internă, precum permisivitatea divorțului sau anularea celibatului preoților. Chiar și în ortodoxie, găsim, sub imperiul acelorași influențe secularizante, voci care doresc preluarea unor tradiții străine, cum sunt: existența băncilor și șederea la slujbe ca la spectacol, cântarea din instrumente, canoane și posturi mai puțin aspre. Sondajele arată că omul zilelor noastre, părtaș la fenomenul mai amplu al consumismului globalizant, este receptiv la tot ceea ce înseamnă comoditate, lascivitate, facilitate. Secularismul – boală incurabilă...?

Discuțiile care privesc amplul proces de globalizare ating, inevitabil, chestiunea sincrētismului religios. Este acesta un mijloc sau un scop spre care tinde globalizarea? Potrivit lect. dr. Radu Mureșan, „este important ca *sincrētismul* să nu fie înțeles numai în accepțiunea sa negativă, ca trădare a Ortodoxiei”⁷². Și aceasta pentru că, în abordarea acestui concept, nu ne referim strict la implicațiile lui în plan doctrinar – unde lucrarea sa ar fi distructivă, ci putem găsi punți de legătură cu toți semenii, cu condiția unei abordări personaliste a relațiilor interumane, simțind în mod real comuniunea cu semenii ca o interacțiune cu Hristos însuși, al Cărui chip ei îl poartă în mod tainic (Mt 25, 31-46). De aici, rezultă două consecințe majore: 1. acceptarea ecumenismului ca dialog personal cu eterodocșii conduce la exprimarea unor crezuri comune în planul filantropiei și 2. valorificarea, în acest context, a noțiunii de „persoană”, conferă un statut nou condiției umane în societatea post-modernă. Ambele dau o lovitură grea globalizării, întrucât schimbă radical concepția unanim răspândită privind tratarea omului ca individ topit în marea masă a semenilor săi animați de aceleași idealuri: câștigul material, distracțiile trupesti, renunțarea la orice formă de renaștere spirituală, prin aservirea culturii, artei și religiei față de tiparele general impuse. De altfel, omul însuși simte nevoia de a înlătura lanțurile impuse de cerința de a fi „în ton cu moda”; adesea, el cade victimă fie bolilor psihice⁷³, fie tentațiilor promise de către pseudo-evoluțiile spirituale promovate de sectele contemporane. Tot aici trebuie amintite teribilismul și inconștiența tinerilor de astăzi, lipsiți, de cele mai multe ori, de orientarea echilibrată către viață, aceasta echivalând, pe bună dreptate, cu o stare generalizată de imaturitate spirituală. Lipsa interesului față de valorile spirituale, erodarea relațiilor interumane până la grade de depreciere coborâte la nivel primitiv, instinctual și animalic – toate acestea sunt îngrijorătoare și ar trebui să constituie tot atâtea puncte comune în care Bisericile creștine să acționeze unitar spre însănătoșirea moral-socială.

⁷² Lector Dr. Radu Mureșan, *Provocări și perspective ale Bisericii Ortodoxe în Uniunea Europeană*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 167.

⁷³ Depresia este faptul de a se simți cineva inutil pentru societate, lipsit de suficientă interacțiune cu semenii, dornic de a lăsa ceva în urma vieții sale și în plan spiritual, nu numai în plan material. Paranoia, unită cu mania și delirul (cu fenomene adesea amplificate prin alimentație, medicație, alcoolism, consum de stupefiante etc.) sunt tot atâtea fațete ale „supraomului” egoist și dezechilibrat.

Înțelegerea și, mai cu seamă, experimentarea deficitară a ecumenismului de către unii este cauza cea mai plauzibilă a confundării acestuia cu sincretismul religios, denumit fie pan-erezie, fie pan-religie⁷⁴. Potrivit ÎPS Arhiepiscop Dr. Nifon Mihăiță, „...aceștia nu fac un serviciu teologiei și autorității acesteia atunci când asociază ecumenismul cu prozelitismul, cu sincretismul, feminismul și orizontalismul...”⁷⁵. Vocile multora dintre cei ce-și zic „ortodocși” se aud doar în limitele unor granițe fizice, potențate de barierele spirituale ale autoizolării, cauzată de mândrie și autosuficiență. În această situație, mărturisirea Adevărului este redusă la o stare de auto-încredințare asupra dreptei învățături, lipsită de putere, seacă, neroditoare. Și asta în timp ce, sub privirea noastră nepăsătoare, se dezvoltă doctrinele eretice, beneficiind de cele mai sofisticate mijloace propagandistice. Omenirea este bolnavă: peste tot se întind plăgile necredinței, apostaziei, imoralității și falsității sectare. Tumora pan-religiei sincretiste este o perspectivă amenințătoare, cu atât mai mult cu cât se asociază extrem de insinuant globalizării din vremea noastră. Singurul leac în fața tuturor acestor insanități este mărturisirea lui Hristos Cel rămas în Biserica dreptmăritoare ieri, azi și în veac, *Același* (Evr 13, 8).

În trecut, au existat adeseori situații când puterea politică s-a amestecat în chestiuni religioase majore, aducând e cele mai multe ori, mari deservicii Bisericii creștine. Și astăzi există voci ale unor autori care iau în calcul perspectiva ingerinței Uniunii Europene în problema ecumenismului. În acest caz, „un ecumenism obținut prin constrângere din partea Uniunii Europene sau dirijat de aceasta ar contrazice principiul libertății religioase și al dreptului de autodeterminare al Bisericilor și comunităților religioase”⁷⁶. Se știe deja faptul că unele organisme mondiale și servicii secrete au profitat de mișcarea ecumenică pentru culegerea de informații din zonele despărțite de nedreapta „cortină de fier”. Despre aceasta, Părintele Diac. Petre David afirma: „Mult trâmbitata unire de compromis, de cunoaștere reciprocă din CEB, era, de fapt, o politică confesională antiortodoxă, manevrată de pragmatici din slujba KGB, CIA, FBI”⁷⁷. Iar cercetătorul belgian Olivier Gillet, pe fondul unei critici acide la adresa relaționării între Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist, opinează că prezența românească în cadrul mișcării ecumenice înainte de 1989 avea statutul de „releu al propagandei comuniste în Occident”⁷⁸.

⁷⁴ A se vedea Pr. Arsenie Vliangofis, *Ereziile contemporane – o adevărată amenințare*, Editura Evangheliismos, București, 2006, p. 151-166.

⁷⁵ ÎPS Prof. Dr. Nifon Mihăiță, *Misiologie creștină*, curs pentru uzul Facultății de Teologie, ediția a II-a, Editura Așa, București, 2005, p. 235.

⁷⁶ Pr. Conf. Dr. Ion Stoica, Pr. Asist. Dr. Sorin Bute, *Existența, sensul și importanța conlucrării religiilor la începutul mileniului III în contextul extinderii Uniunii Europene*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 226; Similar, la Pr. Lect. Dr. Florea Ștefan, studiul: *Obiective ale Bisericii în societatea românească contemporană. Contribuții la securitatea și stabilitatea europeană*, *ibidem*, p. 233.

⁷⁷ P.I. David, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁸ Olivier Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. Mariana Petrișor, Editura Compania Altfel, București, 2001, p. 211.

În România, a existat o particularitate a întrunirilor ecumenice, desfășurate sub egida „ecumenismului local”, care au depășit, din păcate, granițele exprimării unor puncte de vedere distincte, apropiindu-se periculos de mult de realizarea celui tip de sincretism atât de nociv Bisericii noastre, și despre care ne avertizează duhovnicii noștri de seamă, precum părintele Arsenie Papacioc. Este vorba de *Centrul Internațional Ecumenic* de pe lângă falimentara Bancă Internațională a Religiiilor, care a dezvoltat și o Academie de Studiu a Religiiilor, astăzi desființată pe motivul neacreditării de către Ministerul Educației. Motiv real, întrucât, deși unele cadre didactice se dovedeau a fi pregătite chemării acestei Academii, nivelul de pregătire a teologilor „ecumeniști” nu trecea pragul mediocrității. Desființarea acestor structuri nu poate fi – pentru noi, teologii – decât exprimarea vizibilă a Proniei, care a oprit la timp ceea ce depășise granițele firescului dialog interreligios, devenind un amalgam de religii, concepte și simboluri religioase⁷⁹. În plus, s-a constatat și amestecul distructiv al politiciii politicienilor în forurile ecumeniste amintite, mergându-se până la dezvoltarea conceptului de „ecumenism politic” ca „alternativă posibilă”⁸⁰. Cu ce catastrofale rezultate – am amintit deja.

Motivația cvasigenerală a „ecumeniștilor” sincretiști este rezumată sintetic în sintagma: „Toți ne închinăm la același Dumnezeu!”⁸¹ Pentru aceștia, unicitatea esențială a Divinității – sub orice formă de expresie s-ar percepe ea de către umanitate, este suficientă în sensul conturării stării de religie. O „stare” deplorabilă însă, pentru că, încercând împăcarea tuturor, noul sincretism se autodistrugă în laxism și ateism. Cu atât mai mult este necesar acum ca Ortodoxia să vină în întâmpinarea fraților căzuți în amorțire spirituală, arătându-le că *Împărăția cerurilor se ia prin străduință și numai cei ce se silesc pun mâna pe ea* (Mt 11, 12). Sub paravanul sincretismului, se ascunde, însă, indiferentismul religios, specific societăților occidentale secularizate și pătruns vizibil și în spațiul ortodox. Omul postmodern îmbrățișează acest stil de abordare a religiei din conveniență. El știe că nu va putea satisface pretențiile ritualiste, morale (cele doctrinare nici nu-l interesează) ale religiilor sau cultelor pe care le simpatizează; de aceea, se mulțumește doar să le aprobe, să le „observe” de sus, de la înălțimea celui ce i-a făcut o mare concesie lui Dumnezeu: L-a acceptat în toate formele revelaționale posibile. Se naște întrebarea firească: este acest tip de sincretism o formă de religie?

⁷⁹ A se vedea Romeo Corbu, *Ecumenismul, religia veacului XXI*, Editura Eurobit, București, 1998, p. 88-9. Însăși ideea centrală a cărții – ecumenismul ca religie unică – este, din punct de vedere teologic, o primejdioasă înșelare. Practic, ecumenismul devine sinonim cu sincretismul. Alăturarea simbolurilor creștine, mozaice, islamice, budiste, hinduse, baha'iste, taoiste și șintoiste mărește confuzia. Din păcate, printre cei amăgiți s-au aflat și clerici – preoți și ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, iar numeroase unități de cult au înregistrat pierderi semnificative de pe urma falimentului Băncii Internaționale a Religiiilor. Încă o dată, ne convingem, deși, poate, prea târziu, de semnificația cuvintelor Domnului: *Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona...*, Lc 16, 13.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 39.

⁸¹ O analiză conceptuală lucidă a impactului acestei lozinci, mai ales asupra ortodocșilor din diaspora, a se vedea la Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.*, p. 11.

Dacă ar fi să ne luăm după ceea ce cred promotorii lui, ar trebui să spunem că da, este cea mai avansată dintre toate. Dar, la o analiză atentă, realizăm că nu este așa. Dispare tocmai forma definitorie a religiei ca legătură personală a omului cu Dumnezeu. Se atrofiază, mergând până la dispariție, părțile constitutive ale religiei: doctrina, morala și cultul. Dumnezeu impersonal, nedefinit și confuz al sincretiștilor este, în același timp, și inaccesibil. Mai grav, este gândit, dorit și experimentat astfel. Nu ne mai miră, deci, că orice sentiment religios, orice formă de trăire mistică se suprimă din start. Sincretistul ajunge, treptat, la forma supremă de autoînșelare: crede într-un Dumnezeu universal, dar, de fapt, nu crede în nimic. Credința sincretistă îi este, de fapt, necredință. Și astfel ajunge să se refugieze în eul său „profund”, apogeu al egoismului, descoperindu-se pe sine mai important decât orice și decât oricine, chiar și decât acel „Dumnezeu” căruia îi recunoaște, sincretic, existența. Îți remodelează personalitatea și, cu glasul perfid al autosuficienței, îți proclamă „eliberarea” și „emanciparea” de sub tutela creștinismului tradițional, considerat a fi „depășit” și „retrograd”. O singură problemă îi mai stă în față ca stavilă: eterna „mare trecere” – moartea. Și, de aici, o stranie exacerbare a cultului morților, dezvoltat pe alocuri cu pregnanță, generând și alimentând chiar concepte de-a dreptul ridicole⁸².

Evaluând cauzele acestei stări de lucruri, generalizată la nivelul întregii societăți posmoderniste occidentale, Pr. Prof. Ștefan Buchiu afirmă: „Creștinii, în calitate de membri ai Bisericii, pot și trebuie să lucreze la o tot mai adâncă unitate în societate, la toate nivelurile ei, începând cu familia, dar și la apropierea dintre popoarele lumii. Pentru a putea face acest lucru, creștinii nu trebuie să-l situeze pe Dumnezeu undeva în afara lumii, cedând tentației secularizării contemporane, ci trebuie să afirme și să confirme, prin modul lor de viață, că Hristos lucrează prin ei...”⁸³. Din păcate, așa cum am arătat, se constată pregnant o respingere a istoricității lui Hristos Cel vestit de evanghelii, preferându-se fie exilarea Lui (finalizată prin „moartea lui Dumnezeu” – după Nietzsche), fie reformularea întregii sale biografii, prin „evangelii” gnostice și alte ficțiuni (*The Da Vinci Code*), sau chiar prin demersuri pseudo-științifice (*documentarul «sarcofagelor» pe canalul National Geographic*). Oricum, toate aceste coordonate definesc „acea stare de spirit, atât de răspândită astăzi, care preferă să numească «toleranță religioasă» propria stare «călduță» duhovnicească, utilizând pentru definirea unei somnoroase indiferențe față de tematica religioasă cuvântul magic, la modă, «ecumenism»⁸⁴.

Omul care „trebuie să creadă în ceva” – nu crede, de fapt, în nimic. Dumnezeuul new-agerilor este asimilat, în cel mai curat mod panteist cu putință, unei entități impersonale. Este acel „ceva”, nu „cineva”. Este programat așa, căci este exilat din

⁸² De pildă, pretențiile unor preoți din cimitire că acolo sunt „parohiile” lor. Sunt provocate, astfel, stări de tensiune cu preoții adevăraților parohii, care trebuie să-i conducă pe păstoriții lor pe tot parcursul creșterii duhovnicești al vieții în trup.

⁸³ Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 209.

⁸⁴ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 53.

start în exilul non-comuniunii, deci non-existenței. Omul postmodern este, prin definiție, quasi-egoist. El a pierdut bucuria de a împărtăși. Nu are nici ce, pentru că, de fapt, nu are nimic. Este singur în fața lumii pe care crede că o poate stăpâni. Și, pentru a se simți bine, reluându-se și-n cazul lui ispitirea de pe muntele înalt (*Mt* 4, 8), orbit de „frumusețile și bogățiile lumii”, el cade în genunchi în fața celui ce-i șoptește: „Toate religiile sunt bune, pentru că îl duc pe om la același scop. Închină-mi-te mie. Este exact la fel”. Și astfel, supraomul ajunge să creadă, luciferic, că mântuirea e un ansamblu de bunătăți care i se cuvin în mod exclusiv, și pe care are dreptul să și le revendice, după bunul plac. Un amestec de vanitate, credință în destin, superstiție, ocultism, practici ezoterice etc. Conceptul de „păcat” nu mai există de mult, căci libertatea și mult trâmbișatele „drepturi ale omului” n-au voie să cunoască îngrădiri. Mai nou, „nu Evanghelia, ci ideologia «drepturilor omului» este chemată să devină instanța superioară în judecarea faptelor și convingerilor creștinilor”⁸⁵.

3.5. Finalitate

Analizând parcursul prezențelor ortodocșilor în mișcarea ecumenică, unii autori anti-ecumeniști exprimă critici dure, însă lipsite de temei. Se arată faptul că „implicarea ortodoxă în această mișcare a dat foarte puține roade” și „a fost de natură să infecteze mulți participanți ortodocși cu bacteria credinței eretice”⁸⁶. Dincolo de tonul agresiv, voit plasticizat pentru atragerea atenției, nu descoperim decât o argumentare șubredă, mai mult, antibiblică și anticreștină. Nu se cunosc cazuri de Biserici Ortodoxe care să fi îmbrățișat erezii în urma purtării dialogurilor ecumenice, iar în privința „roadelor” – procesul obținerii lor este de durată și necesită perseverență. În orice caz, suntem datori a aplica principiul Mântuitorului Iisus Hristos, care ne cere să fim îndelung iertători (*de șaptezeci de ori câte șapte – Mt* 18, 22).

4. Personalitatea ecumenistului

4.1. Preliminarii

Principalul motiv al ineficienței ortodoxe de a-și impune discursul doctrinar pertinent, pe filiera unei autentice mărturisiri, îl constituie lipsa unei „cărți de vizită” adecvate. Luptele fratricide dintre unele comunități ortodoxe, precum și slaba pregătire teologică a unor reprezentanți ai Ortodoxiei îngreunează mult obținerea unei finalități pe linia promovării învățăturii celei adevărate. Cel care sesizează aceste cauze cu obiectivitate este J. Meyendorff: fiind „reprezenți la adunări prin numeroși delegați, lor (ortodocșilor, n.n.) le lipsește personalul calificat și cu

⁸⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁶ P. Barnes, *op. cit.*, p. 7.

experiență pentru a se angaja în diferitele mecanisme ale „mașinii” ecumenice, care este dominată de gândirea protestantă⁸⁷.

4.2. Delimitări

Pentru început, suntem datori a arăta că, în criticile adresate eterodocșilor, facem o diferențiere netă între persoane și operele lor. În privința persoanelor, nu ne este nouă dat să emitem judecăți. Cât privește faptele, trebuie să-i dăm dreptate lui Kuraev, care afirmă că un creștin „nu poate adopta o atitudine de «nerăutate» față de păcat”⁸⁸. Există voci care califică promotorii ecumenismului ca fiind ținte necesare ale oprobiului Ortodoxiei: „Cei mușcați de insecta «diplomației ecumenice»”⁸⁹ se împart, la rândul lor, în două categorii: „trădători conștienți ai credinței și victime inocente ale sincretismului”⁹⁰. O astfel de arbitrară catalogare este, în fond, profund nedreaptă.

Potrivit Părintelui Diac. Petre David, ecumenistul adevărat este „creștinul îngăduitor și receptiv, teologul pregătit...”⁹¹. O calitate obligatorie a acestuia este disponibilitatea lui spre dialog. Aceasta înseamnă, în primul rând, abordarea cu respect și toleranță a partenerilor de discuție, prin părăsirea unei retorici sterile, de tip predică sau conferință, și ancorarea în discuții de fond, consistente și ziditoare. În materie de doctrină, o stăpânire fermă a învățăturii revelate a Bisericii, pe temelia pusă de Hristos, Apostoli și Părinți, este obligatorie: „scopul ortodoxului va fi totdeauna același și neschimbat: depunerea fără compromisuri și cedări a mărturiei sale despre adevăr și stăruința neșovăitoare în el”⁹².

Pentru a defini personalitatea ecumenistului ortodox, oferim două exemple pe care le considerăm elocvente, în scopul reliefării trăsăturilor definitorii ale acestuia: Părintele Dumitru Stăniloae și Mitropolitul Antonie Plămădeală.

Părintele Dumitru Stăniloae

Cea mai sintetică și, în același timp, elocventă descriere a atitudinii Părintelui față de ecumenism este realizată, după opinia noastră, de către ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei: „...deschiderea sa sobornicească și ecumenică nu este o simplă acomodare la moda zilei, nici o diplomație de conjunctură, ci o mărturisire a adevărului în iubire, chiar și atunci când iubirea are tonul abordării critice a teologiei ortodoxe prea scolastice sau a teologiei confesionale din alte

⁸⁷ J.. Meyendorff, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁸ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 78.

⁸⁹ P. Barnes, *op. cit.*, p. 119.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁹¹ P.I. David, *op. cit.*, p. 177.

⁹² Arhim. Epifanie Theodoropulos, *op. cit.*, p. 60.

Biserici”⁹³. Această iubire se vedește în aprecierile făcute adeseori de către Părintele, pe parcursul intervențiilor sale în plenul întrunirilor ecumenice la care a participat. Iată una dintre ele: „nici o Biserică nu va putea spune: «eu renunț întru totul la ceea ce este al meu» și nici nu va putea pretinde ca o altă Biserică să facă acest lucru”⁹⁴. Respectul reciproc este, așadar, temelia dialogului, iar el izvorăște din iubirea curată față de Dumnezeu și aproapele.

Mitropolitul Antonie Plămădeală

Este unul dintre marii ierarhi cărturari români ai secolului XX, cu o contribuție remarcabilă la edificarea principiilor sănătoase de dialog în cadrul Mișcării Ecumenice, unde a reprezentat România în chip strălucit. El „a reflectat adânc asupra Mișcării Ecumenice, a studiat principalele luări de poziție în ecumenism din partea ortodocșilor, catolicilor și protestanților și a schițat elementele fundamentale ale unui îndrumător de orientare ecumenică, reliefând dilemele stării de despărțire și perspectivele ecumenismului”⁹⁵. „Înstruit, documentat și orientat perfect în acest domeniu foarte important pentru viitorul Bisericilor creștine, bun cunoscător al mai multor limbi moderne de circulație internațională, Mitropolitul Antonie s-a impus ca o mare personalitate în lumea creștină, fiind prezent aproape la toate marile întâlniri ale forurilor bisericești internaționale sau la întâlnirile bilaterale de dialog ecumenic cu celelalte Biserici sau confesiuni creștine”⁹⁶.

5. Ortodoxia și ecumenismul ei interior

5.1. Pentru o amplificare a dialogului inter-ortodox

Ortodoxia are nevoie, în primul rând, de o ecumenicitate în interiorul ei profund, ființial. Are nevoie, practic, de o stare de ecumenism cu ea însăși, cu diversele ei ramuri eclesiale, care se află într-o regretabilă dihotomie. Dialogul, pentru a putea fi purtat cu cel de alături în sensul viu al mărturiei, se cere a porni de la un monolog interior, de la o introspecție valorizantă a etosului ortodox ce trebuie dezvelit de sub masca intoleranței schismatice, a privirilor fundamentaliste sau naționaliste asupra Bisericii Celei Una. Nu ne putem bucura de credibilitate în ochii partenerilor noștri de discuții dacă nu știm să ne disociem de *lupii cei răpitori* (FA

⁹³ ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Părintele Stăniloae – teolog al Ortodoxiei ecumenice*, în Anuarul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Editura Universității din București, Anul IV (2004), p. 66.

⁹⁴ Citat după *Protokollbericht*, de către Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic*, în Anuarul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Editura Universității din București, Anul IV (2004), p. 90.

⁹⁵ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Mitropolitul Antonie Plămădeală și ecumenismul*, în *Studii Teologice* (2005), nr. 4, p. 65

⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Mitropolitul Antonie Plămădeală al Ardealului, Crișanei și Maramureșului – model de ierarh, ecumenist și om de cultură*, *ibidem*, p. 18.

20, 29), care sunt în mijlocul nostru și sfășie turma prin vechi lupte fratricide⁹⁷. Sau, cum se exprimă plastic un cercetător în domeniu, „cum pot conviețui bolnavul de gripă cu bolnavul de tifos?”⁹⁸ Remarcă interesantă, dar periculos de nihilistă...

Peste Ortodoxie au bătut, ce-i drept, multe vânturi potrivnice. Au fost migrații și împilări din partea necreștinilor arabi, turci sau mongoli. Mai recent, popoare cu vechi tradiții ortodoxe s-au confruntat cu ateismul totalitarist comunist. Dar nici una dintre aceste cauze nu justifică atitudinile de respingere pe criteriul revendicărilor teritoriale sau al calendarului. Se pot trece în revistă și alte „slăbiciuni – și în primul rând naționalismul ce izolează Bisericele Ortodoxe unele de altele – care sunt imputabile ortodocșilor înșiși”⁹⁹.

S-au făcut pași importanți pentru concilierea unor vechi dispute, purtate mai ales pentru aplanarea conflictelor legate de pretențiile teritoriale și patrimoniale. Deși s-au înregistrat progrese semnificative¹⁰⁰, situațiile sunt departe de o rezolvare firească, definitivă. În contextul actual al mondializării, asistăm la redefinirea jurisdicțională a structurilor etnice, consecință firească a schimbării de situație în cazul legăturilor dintre națiuni și clasicile lor arealuri geografice de formare și dezvoltare. Migrațiile populațiilor din țările sărace în cele civilizate a condus la aceste transformări. Europa a asimilat și continuă să asimileze un mare număr de cetățeni de origine africană și asiatică, mulți dintre aceștia fiind necreștini. La fel, teritorii care își defineau odinioară religia după structura etnică majoritară au ajuns acum să exprime limpede pluralitatea religioasă. În multe din aceste cazuri, „naționalismul, care inițial a fost o forță eliberatoare, a devenit vârful de lance al dezbinării și al urii”¹⁰¹. Vedem acest lucru oglindit, din păcate, într-unele țări ortodoxe, care s-au folosit de relația sinergică dintre Biserică și stat în soluționarea unor conflicte, de pildă în războaiele de neatârnare contra turcilor, dar acum se confruntă cu exacerbarea naționalismului, care dorește să imprime o notă proprie și

⁹⁷ Nu putem să nu zăbovim puțin, în acest context, asupra proverbialei remarci a Fericitului Augustin despre Biserică și raporturile dintre membrii și ne-membrii ei: „Câte oi sunt în afară și câți lupi sunt înăuntru”. Deși a fost pusă de unii exegeți în corelație cu învățătura despre predestinație, considerăm că, în contextul stărilor de lucruri actuale, afirmația apare aproape ca o profeție, deși la origine se dorea a fi o radiografie clară a situației din vremea sa. Sau, poate, Dumnezeu așa a încercat Biserica dintotdeauna.

⁹⁸ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁹ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁰ O radiografie a atitudinilor dure reciproce dintre Patriarhia de Constantinopol și Patriarhia Moscovei la P.I. David, *op. cit.*, p. 175. Potrivit părerii Pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan, *unele conflicte dintre Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Rusă, în special pentru Biserica Ortodoxă din Budapesta. se pare că s-au încheiat definitiv*. A se vedea studiul *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine în Uniunea Europeană extinsă*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, Editura Universității din București, 2006, p. 102.

¹⁰¹ Concluzia îi aparține Asist. Dr. Radu Mureșan, în *studiul cit.*, p. 102. În formularea ei, autorul citat folosește contribuțiile valoroase ale Met. John of Korce, *Ethnic Conflicts and the Orthodox Church*, în *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, p. 174-182; George Tzetzis, *Ethnicity, Nationalism and Religion*, *ibidem*, p. 148-158.

manifestărilor religioase, care cunosc deja exprimările nefaste ale unor schisme, precum anticalendarismul sau pretențiile hegemonice în materie de autoritate eclesială exprimate deopotrivă de greci și ruși.

5.2. Specificul rusesc

În privința Bisericii Ruse, vom da cuvântul unui reprezentant al acesteia, diac. Andrei Kuraev, care recunoaște cu sinceritate: „Spre regretul nostru, la reuniunile ecumenice din ultimele decenii, reprezentanții Serviciului pentru Relații Externe al Patriarhiei Moscovei n-au avut nici talentul, nici forța de convingere, nici libertatea interioară și exterioară pentru a fi autentici mărturisitori ai Ortodoxiei”¹⁰². Același autor, însă, nu mai este la fel de obiectiv atunci când evaluează istoricește starea de lucruri din propria Biserică, alimentând în mod fals o superioritate a *celui ce aruncă piatra* (In 8, 7): „timp de o mie de ani, istoria ortodoxiei rusești nu a cunoscut un singur război religios dezlănțuit de ortodocși”¹⁰³. Precizează – indirect, dar corect data intrării rușilor în istoria creștinismului, dar omite voit să arate că nu se poate vorbi de un mileniu de acalmie confesională în Rusia, fie doar și menționând Rascolul sau prigoanele declanșate la adresa adepților sectelor maladive.

Cu toate acestea, Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse a restabilit comuniunea euharistică, atât cu catolicii, cât și cu rascolnicii, vreme de 17 ani, de la 16 dec. 1969 până la 16 dec. 1986.

Toți înflăcărații contestatari ai ecumenismului, fără măcar să-l cunoască prea bine, ar trebui să asculte înțelepciunea Sfântului Ignatie Briancianinov: „Cine dorește să lupte cu succes împotriva ereziilor, trebuie să fie cu desăvârșire străin de orice trufie și ură față de aproapele”¹⁰⁴.

5.3. Probleme generatoare de conflict

O primă cauză a lipsei de unitate în Ortodoxie este de ordin doctrinar. Desigur, este cea mai puțin reprezentativă, pentru că, în genere, liantul Ortodoxiei l-a constituit tocmai acel tradiționalism, expresie a fidelității față de învățătura transmisă de Hristos prin Apostoli și Părinții Bisericii. Totuși, anumite rigidități au fost impuse de unele fracțiuni ortodoxe schismatice, cu implicații nedorite în câmpul traseului lor doctrinar, ce tinde să se îndepărteze, treptat, de adevăr. Este cazul mișcării anticalendaristice, care socotește Tipicul, Calendarul sau Pidalionul, drept bază revelațională prioritară față de Scriptură, al Turmei Sfântului Ilie, care-și fundamentează o teologie confuză, bazată pe metempsihoze și metempsomatoze ale unor persoane sfinte (Sf. Treime, Sf. Ilie, Maica Domnului), al Bisericii Secrete sau

¹⁰² Andrei Kuraev, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰⁴ Sf. Ignatie Briancianinov, *Noțiunile de erezie și schismă*, în *Bogoslovskie Trudy*, Seria 32, Moskva, 1996, p.288-289, apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 97.

cea a Noului Ierusalim – ambele susținând revelația deschisă, cu noi „descoperiri” și „mesaje”.

Strâns legată de prima cauză, identificăm o a doua. Este lipsa de cultură și pregătire teologică minimală a credincioșilor ortodocși, cu largă reprezentativitate (cu tristețe spunând) și în rândul clericilor. Sunt absente, aproape cu desăvârșire, în Ortodoxie, catehizările. Vina o poartă, în egală măsură, și cateheții, lipsiți de elanul misionar al sfinților de altădată, dar și cei care ar trebui să fie catehizați, lipsiți de receptivitate față de adevărurile religioase. Am putea adăuga aici și alți factori de influență, precum: restricțiile impuse de regimurile comuniste Bisericii ortodoxe sau lunga tranziție a învățământului religios în școli. Toate converg spre o concluzie limpede: nu se poate baza teologia pe ignoranță. De aceea, următoarea maximă lui A. Kuraev, deși impregnată de fundamentalism, rămâne valabilă: „Înainte de a te ploconi înaintea șabloanelor altei credințe, trebuie să cunoști mai întâi ceea ce este al tău.”¹⁰⁵ Iar axioma lui F. Bacon, reprodusă de același autor, este edificatoare: „Numai o cunoaștere superficială te poate îndepărta de religie, cu cât ai cunoștințe mai aprofundate, cu atât te apropii mai mult de ea.”¹⁰⁶

5.4. Justificări

Cea mai des întâlnită motivație a intoleranței unor ortodocși față de ecumenism în general și față de ecumenicitate la nivelul Ortodoxiei în special o constituie prezența unor minuni cu rol de evenimente anuale – acte monopolizate deja de o anumită tagmă a aparținătorilor „stilului vechi”, intens justificat, de altfel, prin intermediul lor. Este vorba de „sfânta lumină” și „înțoarcerea Iordanului”. Să fie acestea modurile de afirmare a ortopraxiei, așa cum trâmbează beneficiarii exclusivi ai statutului de martori la aceste evenimente? Personal, consider că nu. Adică: Dumnezeu – suveranul timpului – nu poate fi condiționat de un anumit moment temporal pentru a-și arăta atotputernicia. Iar minunile au, în primul rând, rol pedagogic. Ele incriminează păcate, precum necredința, împietrirea inimii, potrivnicia față de adevăr.¹⁰⁷ Așadar, nu calendarul condiționează minunea, iar dacă o face totuși, înseamnă că este un factor-țintă negativ, a cărui transformare în bine este cerută de minunea însăși.

O piedică reală contra ecumenismului o reprezintă tendințele uniatiiste, concretizate în dezvoltarea unor Biserici-hibrid, contraproductive dialogului în sine. Existența Bisericilor Unite este generată artificial, de factori politico-economici, fără

¹⁰⁵ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁶ Apud A. Kuraev, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁷ Așa cum bine observă A. Kuraev, în *Povăturile Bisericii Ortodoxe* privind cele ce se pot întâmpla cu materiile jertfiei euharistice, se exemplifică și situația apariției de carne și sânge în Sfântul Potir, caz în care se arată – firesc – că preotul este destinatarul minunii, pentru necredința sa. La fel, putem expune și cazul apariției unor „lacrimi” pe icoanele Maicii Domnului, în biserici și mănăstiri unde s-a constatat necredința oamenilor sau neglijența unor slujitori.

obținerea unor rezultate concrete în planul discuțiilor doctrinare. Aceste discuții nici n-au avut, practic, loc; cei în cauză au aderat la un crez impus, condiționați fiind de speranța primirii unor privilegii, de altă natură decât religioasă. În relația ortodocși-catolici, de pildă, s-a speculat foarte mult pe prioritatea ofertei occidentale, dar nu sub aspectul ei teologic, ci pe tentațiile de ordin politic, economic, social, cultural, care i-au transformat pe răsăritenii împilați de cotropitori, subdezvoltați pe planurile descrise mai sus, în victime sigure ale uniatismlui.

„Cu toate că suntem uniți în Hristos, totuși unitatea creștinilor rămâne un deziderat”¹⁰⁸ – afirmă Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu.

6. Concluzie

Am analizat, pe parcursul acestui studiu, două moduri de raportare la mișcarea ecumenică. Am putea spune, pe bună dreptate, că protagoniștii lor sunt „fariseii” și „saducheii” timpurilor noastre. Primii se opun ecumenismului cu forța unei trufii interioare care-i autosituează deasupra „celorlalți oameni”, ceilalți cochetează nepermis de mult cu servilismul șablonard față de eresuri ce trebuie dinamitate. Primii aparțin unei clase de preoți și monahi cu largă priză la public, ceilalți aparțin aristocrației eclesiale, prea dispusă la compromisuri de dragul congruenței opiniilor. Și unii, și ceilalți, exagerează. Ar trebui să avem smerenia vameșului și să cerem, împreună cu tâlharul: *Pomeniște-ne, Doamne, întru împărăția Ta (Lc 23, 42)*.

Supporting or Rejecting Ecumenism. The most common explanation certain Orthodox Christians have for their intolerance to Ecumenism in general and to Orthodox Ecumenism, in particular, is the presence of miracles that take place on a yearly basis – acts monopolized by a certain group of “old-style” Christians, who have been intensely justifying their belief through these miraculous events, such as “the holy light” and the “the turning back of the River Jordan”. Are these really the ways in which the orthopraxis becomes manifest as the exclusive witnesses of these events are preaching? I personally think not. That is to say, God – the sovereign of time – cannot be conditioned by a temporal moment to reveal his all-mightiness. And miracles have primarily a pedagogical role. They incriminate sins, such as the lack of faith, of compassion, and opposing the truth. Therefore, it is not the calendar which conditions miracles and if this however happens then it is a negative target-factor whose transformation into good is required by the miracle itself.

¹⁰⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Introducerea cit.*, la P.I. David, *Ecumenismul...*, Editura Gnosis, București, 1998, p. XXI.

Importanța Sinodului I Ecumenic pentru Misiunea Bisericii

Pr. Lect. Univ. Dr. Gheorghe ISTODOR

Preliminarii

Începând din secolul al IV-lea, forma cea mai înaltă a sinoadelor va fi cea „sinoadelor ecumenice”, considerate, pe bună dreptate, expresia desăvârșită a autorității bisericești. Ele apar în cursul istoriei atunci când primejdia era mai mare, când rătăcirile de credință, stricăciunea moravurilor sau dezbinările amenințau mai mult unitatea și stabilitatea Bisericii. În astfel de cazuri, Părinții adunați în sinoade ecumenice și înzestrați cu competență și autoritate, defineau adevărurile de credință pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, judecau asupra învățăturilor nou apărute în Biserică, aduceau norme pentru disciplina bisericească, revizuiau canoanele anterioare și exercitau puterea judecătorească în instanța supremă. Într-un cuvânt, sinoadele ecumenice aveau menirea de a hotărî asupra tuturor problemelor privitoare la esența credinței, la principiile fundamentale ale existenței și organizării bisericești, fiind totodată și autoritățile cele mai eficiente pentru păstrarea unității Bisericii.

Primul conciliu ecumenic ce adună Biserica întreagă la Niceea în 325 a fost reunit de către împăratul Constantin, devenit stăpân al întregului Imperiu, pentru a rezolva problemele ce divizau Biserica Orientului, probleme disciplinare dar mai ales problema dogmatică a ereziei lui Arie. Cea mai importantă decizie a conciliului privea teologia trinitară, Fiul fiind declarat „de o ființă” cu Tatăl. Chiar dacă această definiție, la început contestată în Orient, a trebuit să-l aștepte pe împăratul Teodosie pentru a se impune ca esențială pentru ortodoxie, conciliul din Niceea, important pe de altă parte prin canoanele și deciziile sale legate de disciplină, a creat un precedent ce explică convocarea conciliilor ecumenice ulterioare. Acest conciliu deschide o perioadă în care cuvântul „ecumenic” înglobează toate sensurile sale, în realitate cele șapte concilii (Niceea 325, Constantinopol 381, Efes 431, Calcedon 451, Constantinopol 553, Constantinopol 680-681, Niceea 787) fiind singurele care reunesc Orientul și Occidentul. Plecând de la Conciliul din Latran I (1123), expresia „conciliu ecumenic” acoperă doar conciliile convocate de Roma.

I. Intervenția lui Constantin și conciliul Niceean

Odată cu urcarea lui Constantin pe tron, creștinismul devenise religia oficială a Imperiului Roman. Dar, din păcate, creștinismul găsit de Constantin era un creștinism divizat, frământat de controverse a căror semnificație rămânea străină împăratului. La Roma, Biserica era fără episcop de mai mulți ani în urma unor dispute ce au durat până în 311. În Egipt, adepții riguroși ai lui Meletie începuseră să organizeze o proprie Biserică. În Alexandria, preoții numeroaselor biserici din oraș au început să-l urmeze pe Arie, preot al bisericii din Baucalis, să-i susțină afirmațiile eretice și să se lupte cu preoții ortodocși pentru stăpânirea bunurilor Bisericii. Pentru a pune capăt frământărilor provocate de acest eretic, Constantin trimite pe Ossius de Cordoba¹, principalul său sfătuitor ecleziastic, cu scrisori atât pentru Alexandru, care, episcop al Alexandriei fiind, avea misiunea de a păstra ordinea în Biserica sa, cât și pentru Arie. În *Vita Constantini*, operă hagiografică compusă după moartea eroului (337), dar în egală măsură și un testament politic destinat să mențină opera Imperiului creștin în momentul unei succesiuni dificile, Eusebiu reproduce *in extenso*, scrisoarea severă a lui Constantin adresată lui Alexandru, prin care arăta că nu înțelege de ce aceste dispute ar fi putut duce la schisme. El încearcă o reconciliere între cei doi, convins fiind că disputa lor era bazată pe o simplă diferență de cuvinte care nu avea nici o relevanță și care trebuia rezolvată cât mai curând. După el, ambii erau în acord cu doctrina majoră și nu se puneau problema ereziei. Cum niciunul dintre cei doi rivali nu era dispus să cedeze în favoarea celuilalt, scrisorile împăratului nu au avut nici un efect iar erezia a continuat să se răspândească. Prin prisma culturii sale de teolog occidental, Ossius măsoară gravitatea dezbaterii și nu poate decât să-i dea dreptate lui Alexandru. El impune ideea unui conciliu, dar care să rezolve și alte probleme în afara disputei ariene, precum afacerea meletienilor, aceea a micilor comunități schismatice, data Paștelui și, în fine, problema novațienilor. Se puteau rezolva și problemele de disciplină ecleziastică ce implicau intervenția episcopilor sirieni sau asiatici în treburile alexandrine.

Astfel în 325, Ossius prezida un prim conciliu local, în Antiohia, la care participau 59 de episcopi, dintre care 46 vor fi prezenți și la Niceea. Sub influența teologului occidental, o nouă practică bisericească era inaugurată, aceea legată de o mărturie de credință. La acest conciliu, arianismul a fost condamnat, a fost promulgată o profesiune de credință similară Crezului alexandrin și trei episcopi „rebeli” au fost excomunicați provizoriu până la Conciliul de la Niceea. Dat fiind caracterul local al acestui conciliu, era greu de crezut că deciziile lui puteau garanta terminarea disputei. Ossius se întoarce fără rezultatul dorit dar cu o viziune clară asupra situației. Înțelegând amploarea conflictului și dorind să îl vadă cât mai repede rezolvat, Constantin decide convocarea tuturor episcopilor într-un sinod ecumenic.

¹ V.C. de Clercq, *Ossius of Cordoba: A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954.

II. Convocarea conciliului și participanții

Constantin trimite întregii creștinătăți de la începutul lui 325 o scrisoare de convocare ce nu s-a păstrat, dar care dădea episcopilor privilegiul de *evectio*². Amănuntul este cunoscut din *Vita Constantini*:

Împăratul roagă prin epistole foarte respectuos, pe episcopii din toate părțile, a se duce grabnic în Niceea.

Așa cum ne povestește Eusebiu – istoricul este desigur un bun martor atunci când vorbește de Niceea – împăratul reia procedurile unei politici deja experimentate în 314 pentru donatiști în orașul Arles. El își arogă dreptul de a convoca adunări episcopale, de a supraveghea organizarea materială, de a da sentințe, lăsând sinodul să elaboreze regulile unității. Astfel se impune un nou tip de conciliu, Reichskonzil, cum spune Schwartz, conciliul Imperiului.

La început împăratul propunea Ancira ca loc de desfășurare al conciliului, dar alegerea nu era dintre cele mai fericite. Accesul era dificil în acest oraș din centrul Antiohiei și mai exista riscul ca episcopul Marcel, unul dintre cei mai mari adversari ai lui Arie, să fie în primul rang. În final s-a ales Niceea (astăzi Isnik), ușor accesibilă pe mare, fiind situată pe un afluent al Propontidei, pe malul lacului Ascaniu, la 50 km de Nicomedia³, reședința imperială de unde împăratul putea controla atent derularea ședințelor. În plus, această așezare o făcea ușor accesibilă episcopilor invitați la Sinod. Episcopii sunt găzduiți chiar de Constantin, care le și pune la dispoziție palatul imperial, ca loc de desfășurare a ședințelor.

În desfășurarea sinodului regăsim foarte clar etapele parcurse în derularea procesului juridic. Cele două părți așa-zise „litigante”, ortodocșii și arienii, au acceptat arbitrajul lui Constanin, ele fiind de acord să se supună sentinței „episcopului din afară” (ton ekton).

Ședințele Sinodului au început, se pare, la 20 mai, dar sub forma unor discuții preliminare, purtate în absența împăratului, între ortodocși, arieni și filosofi. Dacă au existat însemnări luate în timpul ședințelor, acestea nu au mai ajuns până la noi. Știm însă din scrierile lui Rufinus că *s-au ținut ședințe zilnice și Arie a fost adeseori chemat în fața adunării; argumentele sale au fost atent considerate. Majoritatea celor prezenți, mai ales cei care erau confesori ai Credinței, s-au declarat energic împotriva doctrinelor sale.*

Invitat deci de episcopi, Arie își susținu aici ideile cu toată libertatea, fiind apărat și încurajat de prietenii săi. Tot cu ocazia acestor conferințe s-a distins și diaconul Atanasie care prin argumentele sale *câștigă aprobarea ortodocșilor și-și atrase ura inamicilor adevărului*, după cum ne povestește Theodoret⁴. Socrate recunoaște și el că *în Niceea Atanasie a fost adversarul cel mai riguros al arienilor*⁵.

² Dreptul de a utiliza mijloacele de transport atribuite poștei imperiale, *cursus publicus*.

³ H. Leclercq, *Nicee, DACL* XII, 1, col. 1179-1232.

⁴ Theodoret, *Istoria bisericească*, lib. I, C. 26.

⁵ *Ibidem*, lib I, C. 8.

Accesul era permis oricui dorea să asiste la discuții, astfel că în sală se pare că se găseau mai mulți filosofi păgâni, unii veniți din curiozitate față de învățătura cea atât de dezbătută, alții pentru a stimula discordia dintre creștini.

Conciliul propriu-zis începe la 14 iunie 325, în prezența împăratului, în sala interioară a palatului ce servea ca tribunal. Așezați fiecare în funcție de rang, episcopii asistară cu gravitate mai întâi la intrarea funcționarilor creștini ai Curții. La intrarea împăratului, îmbrăcat în aur și acoperit de pietre prețioase după moda suveranilor orientali, toți cei prezenți se ridicară. Plin de respect față de episcopii participanți, el însuși fiind doar catehumen, Constantin nu se așeză pe tronul de aur ce domina sala, decât la îndemnul episcopilor. Discursul de deschidere a fost pronunțat de episcopul așezat în dreapta împăratului, probabil Eusebiu al Cesareei, dar unii istorici antiohieni îl menționează pe Eustațiu al Antiohiei. După ascultarea unui Panegiric în cinstea sa, împăratul ținu și el un discurs, în latină, pentru a putea fi înțeles de episcopii occidentali, și tradus de un interpret în grecește pentru cei din Orient. S-a păstrat acest discurs de deschidere al împăratului:

Prietenilor, dorința mea cea mai fierbinte a fost să mă pot bucura de adunarea voastră. Mulțumesc lui Dumnezeu că, pe lângă celelalte daruri, mi-a hărăzit și pe acesta, cel mai mare, anume de a vă vedea adunați aici pe toți în bună înțelegere și uniți într-un gând. Să nu ne răpească nici un dușman răutăcios iarăși norocul acesta și, după ce tirania dușmanului lui Hristos a fost învinsă, demonul rău să nu mai prigonească legea dumnezeiască cu noi supărări. Eu cred că dezbinarea din Biserică este mai groaznică și mai dureroasă decât orice război. Îndată ce cu ajutorul lui Dumnezeu am învins dușmanul, am crezut de cuviință ca împreună cu cei ce i-am eliberat, bucurându-ne laolaltă, să aducem mulțumiri lui Dumnezeu. Auzind însă acum despre dezbinarea voastră m-am convins că această împrejurare nu poate fi neglijată față de alta și, în dorința de a vă ajuta prin serviciile mele, v-am convocat fără întârziere. Dar numai atunci voi considera împlinită dorința mea, când voi vedea unite inimile tuturor și înțelegerea (restabilită) cu pace, pe care voi, unșii lui Dumnezeu, aveți datoria de a o propovădui și altora. Deci nu pregețați, prietenii mei, slujitori ai lui Dumnezeu, nu amânați, înlăturați toate cauzele certe și dezlegați toate nodurile neînțelegerii prin legi de pace, prin ceea ce veți face lucrul cel mai plăcut lui Dumnezeu, iar mie, împreună cu voi slujitorul, îmi veți pregăti o bucurie nespus de mare.

Discursul împăratului arată clar dorința sa de a se înlătura toate cauzele disputei și de a se ajunge la un consens. Această dorință era oarecum impusă, dat fiind binecunoscutul deznodământ al conciliului. Restabilirea ordinii era, bineînțeles, „lucrul cel mai plăcut lui Dumnezeu”.

Terminând discursul, împăratul Constantin cedează cuvântul *celor dintâi ai sinodului*⁶. S-a discutat foarte mult pentru a se stabili cine era episcopul din dreapta împăratului și cine a fost „cel dintâi” în sinod. Atanasie îi atribuie lui Ossius,

⁶ Eusebiu, *Vita Constantinii*, lib. III, C 13.

consilierul prințului, rolul de președinte, numele acestuia apărând în primul rang al subscrierilor conciliare. Alte surse îl sugerează pe Eustațiu, episcopul Antiohiei. Din cuvintele lui Eusebiu se vede însă că sinodul a avut mai mulți președinți care au fost, fără îndoială, episcopii celor mai mari și mai însemnate scaune. Este foarte probabil ca primul dintre acești președinți să fi fost Eustațiu al Antiohiei, având în vedere că din scrierile lui Teodoret se constată că el era primul așezat în partea dreaptă a împăratului și că tot el a fost cel care a ținut împăratului discursul în numele tuturor episcopilor, ceea ce, desigur, nu putea face decât președintele. Mai mult, cronica lui Nicefor îl numește „corifeul” Părinților de la Niceea. Se pare deci că, deși conciliul a fost condus de mai mulți episcopi, Eustațiu s-a numărat în mod cert printre cei mai importanți.

De la Eusebiu ni s-a păstrat și descrierea sărbătorii vicenale de la 25 iulie, organizată de împărat și avându-i ca invitați de onoare pe Părinții participanți la sinod, ocazie cu care au primit chiar onoruri militare. Constantin oferă un banchet prelaților și petrecând cu ei, el își definește teologia politică: *Eu sunt episcopul de afară (ton ekton)*⁷.

Între timp, episcopii au început lucrările. Când împăratul nu asista la ședințele conciliului, un înalt funcționar al palatului, Philoumenos, supraveghea dezbaterile și controla numărul de voturi emis de Părinți. Palatinii, solicitați de către părțile ecleziastice, interveneau în culise; așa, Eusebiu al Nicomediei a putut câștiga câteva puncte de sprijin importante cauzei lui Arie.

Din sesiunea conciliară, administrația se însărcina să publice și să transmită sentințele; așa au apărut sinodala legată de data Paștelui și scrisoarea adresată Alexandriei.

Conciliul reunea un grup considerabil de episcopi, de horepiscopi, de mandadari (clerici, experți) veniți din *oikoumene*. Unii erau renumiți prin înțelepciunea lor, alții prin austeritatea vieții lor și prin răbdarea lor, ne spune Eusebiu în capitolul 9 din *Vita Constantini* iar Theodoret mărturisea că *mai mulți străluceau prin darurile apostolice și mulți purtau pe corpul lor semnele rănilor lui Hristos*⁸.

Conciliul avea loc la numai 12 ani după Epoca catacombilor, perioadă puternic marcată de sângele vărsat de mii de creștini. Atât de recente fuseseră ultimele persecuții încât mulți dintre episcopii participanți la ședințe purtau pe corpurile lor mărturiile torturilor la care fuseseră supuși pentru credință. De fapt, atât de desfigurați erau, încât Părinții Sinodului „au izbucnit în lacrimi de dragoste și venerație la vederea lor”.

Lista semnatarilor, completată în timpul conciliului, reunea mai mult de 250 de nume de prelați, dintre care 14 horepiscopi. Eusebiu vorbește despre mai mult de

⁷ *Histoire de christianisme*, sous la direction de J.M. Moyeur – ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. *Naissance d'une chrétienté* (250–430), Desclée, 1995, p. 247–353.

⁸ Theodoret, *Istoria bisericească*, lib. I, C. 7.

250 de participanți. Eustațiu numără 270 de Părinți în timp ce Constantin evaluează la 300 numărul asistenților. În epistola sa, „ad Afros”, capitolul 2, Sf. Atanasie vorbește de numărul precis de 318⁹. Acest număr, care amintește de numărul servitorilor lui Avraam, s-a adaptat și s-a transmis astfel posterității. Oricum, el ilustrează importanța conciliului.

Diversitatea originii geografice atestă ecumenicitatea Conciliului. Delegația occidentală era minoritară, cu Ossius din Cordoba, Spania, și doi legați romani, preoții Bitus și Vicentius. Papa Silvestru a invocat vârsta înaintată pentru a-și scuza absența¹⁰. Un episcop Marcu din Calabria, unul din Die Coecilianus al Cartaginei, din scaunul african, Cecilian, Donnus din Stridon, în Panonia și Nicasius de Die din Galia¹¹ reprezentau partea episcopilor latini adunați de sinod la Niceea în primăvara anului 325. Trebuie notat că arianismul încă nu pătrunsese în acele ținuturi dar, cu toate acestea, influența occidentală nu a fost neglijabilă, datorită personalității lui Ossius din Cordoba, principalul sfetnic bisericesc al lui Constantin. Dar majoritatea participanților veneau din Orient și Egipt.

Majoritatea orientalilor s-au dovedit a fi ortodocși, susținând ideile episcopului Alexandru al Alexandriei și Atanasie. Grupul ortodox strângea episcopi importanți: Macarie al Ierusalimului, Eustatiu al Antiohiei, Marcel din Ancira, Patamon din Eraclea, în Egipt; Iacob din Nisibe, Mesopotamia; Paul din Neocezarea, pe Eufrat; Helanic din Tripoli, Fenicia; Teodor din Tars, metropola Ciliciei; Amfion din Epifania, Cilicia; Hipatiu din Gangra, în Paflagonia; făcătorii de minuni Spiridon al Trimitunde (Cipru) și Nicolae din Mira Licie, Alexandru al Alexandriei. Episcopii Egiptului sunt însoțiți de preoți și de asceți, printre care Paphnutius din Tebaida de Sus și tânărul diacon Atanasie. Iliria trimite numai un grup de 10 participanți. Ecumenismul depășește granițele imperiului: la conciliu mai participă un episcop din Persia cu numele Ion¹², unul din Caucaz, prelați din Pont și din Croația. Conform listei episcopilor participanți la Conciliu, gothii au fost și ei reprezentați de Theophilus (Theophilus Gothie Metropolis) și Cadmus (Domnus Bosphorensis). Dacă e să dăm crezare opiniilor unor analiști, în cel dintâi sfert al veacului al IV-lea, în „Gothia” de dincolo de Istru exista deja o episcopie ortodoxă, al cărui titular era Theophilus și de care aparțineau mai multe nuclee ortodoxe diseminate în interiorul diferitelor triburi germanice (kunya) aflate în zona extracarpatică. Biserica din Gothia se afla în relații strânse cu cea din Imperiu, în special cu Biserica din Capadocia, așa cum o arată actul de martiraj al Sf. Sava Gotul și scrisorile lui Vasile cel Mare, ele

⁹ Cifra 318 reprezintă o reminiscență biblică, o aluzie la cei 318 servitori ai lui Avraam: „Auzind Avraam că Lot, rudenia sa, a fost luat în robie, a adunat oamenii săi de casă, trei sute optsprezece, și a urmărit pe vrăjmaș până la Dan”, *Fac* 14, 14.

¹⁰ El deja refuzase să participe la reuniunea de la Arles și această dublă absență fondează o regulă valabilă între secolele IV și V, în timpul convocării Reichskonzil-ului.

¹¹ G. Marin, *D'ou etait Nicasius, l'unique représentant des gaules au concile de Nicée*, *Revue Benedictine* 16 (1899), p. 72-75.

¹² „un episcop din Persia asistă la Sinod și Scitia însăși era reprezentată printre episcopi”, Eusebiu, *Vita Constantinii*, lib. III, C. 7.

reflectând legături mai vechi între diaspora creștină de origine capadociană din regiunea nordică a Dunării Inferioare și a Mării Negre și Biserica-mamă din provincia microasiatică¹³.

Printre episcopii care susțineau partida lui Arie se distingeau: Eusebiu din Nicomedia și Eusebiu din Cezareea în Palestina, Teodot din Laodiceea¹⁴, în Siria, Paulin din Tyr¹⁵, Atanasiu din Anazarb, Gregoriu din Beril, Aetiu din Lidda, Menofant din Efes, Narcis din Neroniada, în Cilicia, Patrofil din Scitopole, Teognis din Niceea și cei doi libieni: Teona din Marmarica și Secundu din Ptolemaida. Cu toții, susținătorii lui Arie se pare că erau 22 din cei 318 participanți. Este interesant de remarcat că spre deosebire de episcopii ortodocși, nici episcopul din Nicomedia și nici ceilalți susținători arieni nu purtau pe trupurile lor semnele persecuțiilor.

Prezența acestor episcopi peregrini demonstrează universalitatea Bisericii ce depășise Imperiul; ea atestă că Roma și împăratul ei creștin devin protectori naturali ai unor comunități îndepărtate ce profesau Evanghelia. La conciliul de la Niceea, mai mult de 100 de episcopi reprezentau provinciile ce Dioclețian le-a reunit în două dioceze civile, Asiana și Pontica, ce se întindeau de pe malurile Asiei Mici până pe platoul Anatoliei și până în stepele Capadociei și munții Armeniei. Numărul important al episcopilor arată reușita evanghelizării în acest agregat de țări diverse reunit sub dominație romană.

Într-o adunare în care latinii erau minoritari, greaca s-a impus ca limbă a dezbaterilor, limitând intervenția occidentalilor. Aceștia, dar și Constantin, înțelegeau greu conceptele și vocabularul Koine¹⁶ filosofic și logic la care se refereau arienii și adversarii lor.

Conciliul reunește, de fapt, în varietatea lor, marile curente ale teologiei contemporane. Se remarcă faptul că subordinaționismul reprezintă o minoritate activă și agitată, dintre care Eusebiu de Nicomedia este purtător de cuvânt. Un grup de aproximativ 20 de prelați palestinieni îl susțin pe Eusebiu al Cezareei, dar de pe poziții mai moderate. Alexandru și Ossius domină adunarea. Ei sunt sprijiniți de către Macarie al Ierusalimului și de toți episcopii care erau contra lui Arie. Marcel din Ancira se situează în opoziția antisubordinaționistă cea mai extremă¹⁷. Această diferență de ideologii este foarte clar reflectată și de locurile ocupate de prelați în

¹³ Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol”, tom XXXIV, 1997, Editura Academiei Române, Iași, p. 295-320.

¹⁴ Succesorul lui Ștefan pe scaunul din Laodiceea. Fiind prieten cu Eusebiu din Cezareea, acesta îi dedică două opere: *Pregătirea evanghelică* și *Demonstrația evanghelică*.

¹⁵ Pare să fie unul dintre cei mai buni prieteni ai lui Eusebiu din Cezareea care îi dedică a zecea carte din *Istoria bisericească*. Când începe disputa ariană numele lui Paulin este legat de cel al lui Eusebiu, cei doi prieteni fac cauză comună pentru a apăra poziția lui Arie. Paulin este numit episcop de Antiohia, dar moare câteva luni mai târziu după această investitură, și este urmat de Eulabie.

¹⁶ Limba greacă folosită din secolele IV-III î.e.n. până la căderea Imperiului Roman de Apus, în sec. V e.n.

¹⁷ *Histoire de christianisme* sous la direction de J.M. Moyeur – ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Naissance d'une christianité* (250-430), Desclée, 1995, p. 247-353.

sală, în funcție de partida din care făceau parte: episcopii ortodocși, în frunte cu Atanasie, ocupau partea din dreapta a sălii, Arie și partizanii săi erau situați în partea stângă, iar centrul era ocupat de către eusebieni semi-arieni astfel: Eusebiu de Cezareea, mai moderat, se afla în centru-dreapta, iar Eusebiu de Nicomedia, cu susținătorii săi, centrul-stânga.

III. Dezbaterile. Crezul de la Niceea

Dezbaterile jalonează înfrângerea preotului din Alexandria. Pentru a le reconstitui nu dispunem decât de un număr mic de documente autentice, cel mai însemnat fiind simbolul credinței scris în greacă, a cărui redactare este ceva mai clară într-o scrisoare contemporană adresată de către Eusebiu al Cezareei fidelilor săi.

În tratatul asupra decretelor de la Niceea Atanasie reunește, pentru el, câteva documente ce servesc istoricilor eclesiastici ai secolului al-Vlea: Gelase de Cyzique, ce utilizează operele autorilor anteriori, lui Eusebiu al Cezareei, Rufin, Theodoret și Socrate.

Respectând procedura anchetei oficiale, adunarea citește câteva texte în jurul cărora se cristalizase disputa, ajungându-se până la o scrisoare a lui Eusebiu de Nicomedia în care autorul pretinde că Fiul a fost născut și nu creat, ajungând să susțină că *ousia* Tatălui s-a divizat în două părți. Părinții ascultă lectura *Thaliei*, dar foarte repede își acoperă urechile strigând în tumultul adunării că refuză să cunoască blasfemiile lui Arie. Marcel din Ancira îl acuză energic pe Arie, dar Atanasie este acela care descoperă cu claritate erorile arienilor. El triumfă contra lui Eusebiu din Nicomedia, Teognis din Niceea și Maris din Calcedon, care luaseră partea ereticului. Cu o majoritate zdrobitoare adunarea părinților condamnă teza lui Arie.

Apoi se caută o formulă prin redactarea unui text, a unei definiții bazate pe o argumentație serioasă. În acest moment începe disputa, cu texte, între arieni și ortodocși. Trebuia găsită o formulă ce făcea, fără ambiguități, afirmarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Folosirea cuvântului grecesc *homousios* nu liniștește apele, pentru că purta încărcătura folosirii lui anterioare, de pe vremea când fusese utilizat de Denis al Romei pentru corectarea alunecărilor subordinaționiste ale episcopului Denis al Alexandriei (247/248-264). Controversa ce divizase Alexandria la mijlocul secolului al III-lea implicând pe Denis Alexandrinul împreună cu un mic grup de sabelieni, apăruse în urma afirmațiilor eretice ale acestora, conform cărora Fiul este o creatură (geneton, ktisma, poiena) străină de esența (*ousia*) Tatălui¹⁸.

Adevărata problemă era că acest cuvânt aparținea limbajului filosofic și nu celui teologic, el neexistând în Biblie. În acest punct Atanasie îi atribuie lui Ossius o responsabilitate particulară în dispută.

¹⁸ Scrierile lui Denis Alexandrinul sunt cunoscute indirect, prin tratatul lui Atanasie, *De sententia Dionysii*.

Oricum, această alegere, impusă de necesitate, arată că acești creștini utilizau fără complexe resursele și vocabularul filozofiei pentru a trata o problemă ce atingea intimitatea credinței lor. Nu este o atitudine cu totul nouă, dar un număr de teologi o respingeau, iar conservatorii manifestau reticență.

Eusebienii prezintă un simbol redactat de către Eusebiu de Nicomedia, dar îndată ce a fost citit, a fost lepădat ca fals și neconform cu Scriptura.

Eusebiu al Cezareei, cu grupul său de teologi palestinieni, a propus conciliului să adopte simbolul Bisericii lui¹⁹. El vedea multe avantaje acestei soluții. Pe de o parte ea înlătura acuzele și condamnările cu care sinodul din Antiohia îl lovise cu câteva luni înainte. Pe de altă parte, era mijlocul de a orienta conciliul, cu un text de o venerabilă tradiție, spre o poziție moderată și ambiguă ce evita o condamnare brutală a lui Arie. Constantin acceptă propunerea dar cere ca în text să se insereze și o referință la *homousios*. Textul a fost supus votului adunării episcopale. În primul moment 22 de episcopi se declară împotriva (câțiva egipteni, câțiva sirieni, dar cei mai mulți din Asia Mică). În numele păcii și unității, împăratul intervine, cu violență chiar, și reușește să reducă rândurile micului grup opozant. Astfel Simbolul a fost primit de sinod la 19 iunie și acceptat de toți episcopii prezenți în afară de Eusebiu din Nicomedia, Teognis al Niceei, Maris din Calcedon, Secund al Ptolemaidei și Teona al Mamaricăi (Egipt). În acest conciliu imperial, prințul nu s-a ocupat să protejeze drepturile minorității, amenințând cu un exil pe care îl și pune în practică. Îi exilează deci pe cei doi opozanți care nu doriră cu nici un chip să abdice de la erezie, Secund al Ptolemaidei și Teona din Marmarica, în Iliria, împreună cu Arie. Depuși și exilați au mai fost și Eusebiu al Nicomediei și Teognis al Niceei care, deși au semnat Simbolul, nu au recunoscut depunerea lui Arie.

Formularea Simbolului primită de sinodul niceean la 19 iunie a fost păstrată de Eusebiu al Cezareei într-o scrisoare adresată comunității sale:

Credem într-unul Dumnezeu Tatăl atotputernicul, creatorul tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, și într-unul Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca unul născut din Tatăl, adică din ființa (substanța) Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut (creat), de-o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut, toate din ceruri și cele de pe pământ, carele pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră s-a pogorât și s-a întrupat, s-a făcut om, a pățimit și a înviat a treia zi, s-a înălțat la ceruri și iarăși va veni să judece viii și morții. Și într-unul Duhul Sfânt. Pe aceia care zic: a fost un timp când El nu exista și înainte de a fi fost născut nu exista și că el a fost creat din nimic, sau pe cei ce zic că ar fi din alt ipostas sau ființă, sau că Fiul lui Dumnezeu ar fi făcut sau ar fi supus schimbării, pe aceștia Biserica Catolică îi anatemizează.

Mărturisirea de credință, al cărei titlu nu este nici jurământ, nici promisiune, ci Crez, constituie un pilon de mare rezistență în fața tuturor încercărilor de interpretare.

¹⁹ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londra, 1950, p. 215-216.

În multitudinea părerilor apărute de-a lungul timpurilor, Crezul vine și definește unitatea și unicitatea lui Dumnezeu.

Spunând: *cereți și vi se va da; căutați și veți afla; bateți și vi se va deschide*, (Mt 7, 8), îndeamna la cunoașterea căilor anevoioase ale credinței adevărate, drum pe care nu pot merge decât cei pregătiți să vadă cele *văzute și nevăzute*. Pornind la întâlnirea cu Dumnezeu, folosind interpretările „logicii” omenești, prin care unul este unul și nu poate fi trei, orgoliul omenească respinge definirea clară a divinității. Acceptarea proporțiilor este prioritară în relația cu Dumnezeu. Primele rostiri ale lui Dumnezeu, apărute în *Geneză*, în momentul suprem al creației omului – *să facem om după chipul și asemănarea Noastră*, și nu după asemănarea Mea, indică limpede prezența plurală și unică totodată, a lui Dumnezeu.

Prin Crez, este legiferată și pecetluită pentru totdeauna natura greu înțeleasă de unii, a lui Iisus Hristos, ca Fiul a lui Dumnezeu *Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii*. Prin sublinierea faptului că Iisus Hristos este *născut* și nu *făcut*, natura Lui umană este bine delimitată, atenționându-se asupra încercărilor de interpretare care ar putea da naștere la erori grave. *Înainte de toți vecii* este iar dovada limpede a dimensiunilor divine, prin care cel ce încearcă să pătrundă tainele credinței adevărate, trebuie să fie pregătit pentru o întâlnire venită *înainte de toți vecii*.

Adevărul, în religia creștină nu este o ecuație matematică, un sistem, produs de mecanismul gândirii. El nu poate fi supus unor analize, dezbateri, concluzii etc. Adevărul ESTE! El se află la un nivel superior gândirii umane, putând fi atins doar de cei care-și pot modifica prioritățile, așezându-și inima și spiritul peste viclenia gândurilor. A cere „lămuriri” religiei creștine este o erezie, căci religia se trăiește, nu se gândește. Totuși, nimic nu va opri gândurile omenești, dacă acestea sunt pregătite să înțeleagă Marea Taină.

Nașterea, minunile din timpul vieții și Învierea lui Iisus după crucificare, stau mărturie neclintită în fața oricărei tentații de interpretare.

Orgoliul și vanitatea omenească au dus la toate frământările apărute de-a lungul timpurilor, generatoare de confuzii și grave abateri, care au deschis în calea păcatului breșe periculoase.

Credința nu este impusă nimănui, tocmai fiindcă ea există în fiecare, prin viața pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor. Crezul vine ca o necesitate a vremurilor în care omul, erijându-se în judecător, încearcă să supună divinitatea unor simple întrebări.

Îndrăznind să-L asociem pe Fiul lui Dumnezeu cu datele din Biblie, putem spune că El reface un circuit slăbit, ba chiar pe cale de a se distruge, al vieții pe pământ. Așa cum Dumnezeu la începuturi a creat lumea, așa cum a ordonat haosul, venirea sau trimiterea Fiului pe pământ este îmbrăcarea divinului în materie, pentru ca lucrând astfel asupra ei, s-o redirecționeze spre sensul inițial.

Dumnezeu, trimite prin Duhul Sfânt, pe Fiul Său, Iisus Hristos, materializându-L prin Fecioara Maria, în chip de om, pentru a-L arăta oamenilor, reamintindu-le

într-un mod indirect, teomorfismul lor. Iisus apare ca un om, fiind în același timp, Fiul lui Dumnezeu. Oamenii îl văd și oglindindu-se în el, își reamintesc de suflarea lui Dumnezeu peste ei, de „conținutul” lor divin, poate adormit în învelișul corporal, supus degradării și deveniți în aceasta condiție inferioară, matcă a păcatului.

Fiul face minuni. Și omul ar putea face minuni, dacă legătura cu divinitatea existentă în el ar fi vie și neîntinată.

Iisus aduce doar un mesaj, fără a schimba nimic. El aduce Iubirea, cuvântul de ordine de la care omul începuse grav să se abată, abandonând cea mai de preț armă împotriva păcatului, nefăcând altceva, decât să schimbe viața din fâgașul ei inițial. Păcatul atrage după sine moartea, sfârșitul vieții, întreruperea Marelui Proiect.

Iisus este răstignit. Este așezat pe crucea care prin cele patru brațe, indică toate direcțiile existente, simbolizând spațiul. El este astfel jertfit, tuturor dimensiunilor, împărțit pământului întreg.

El „aparține” trei zile spațiului tredimensional, corespunzând Trinității. Dumnezeu Tatăl, Sfântul Duh și Iisus Fiul, dăruiesc vieții trei zile, câte una fiecărei dimensiuni, în acest fel *Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute*, intervenind în Lume. Prin mesajul adus de cuvântul Iubire, spirala vieții continue, deoarece prin și din iubire apare și e apărută viața.

Cele trei puncte atinse de Iisus - pe pământ, în timpul vieții, deasupra pământului în timpul răstignirii și în pământ în cele trei zile - definesc simbolic, Raiul, Pământul și Iadul. Iisus prin prezența Lui divină, le unește, le străbate, Li se oferă, le curăță. El vine din ceruri, poposește pe pământ, coboară în adâncuri, apoi se ridică la ceruri, subliniind verticalitatea, ca dimensiune axială.

Cele trei zile petrecute în *mormânt*, vinerea, sâmbăta și duminica, sunt și zilele sfinte ale celor trei monoteisme actuale, cea islamică, cea iudaică și cea creștină.

Și Iisus, strigând cu glas tare, a zis: Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu. Și aceasta zicând, Și-a dat duhul (Lc 2, 24) - astfel coboară în *mormânt* Fiul lui Dumnezeu. În unire perfectă cu Tatăl și Sfântul Duh, Fiul străpunge adâncurile pentru a le supune. Or, Răul stând simbolic în pământ, în materie, în forma corporală, poate strigătul Fiului lui Dumnezeu este răspunsul la multe întrebări.

De aceea, Crezul, investit cu și de puterea celor „unși”, nu este altceva, decât o mărturisire de credință. El aparține celor ce se simt chemați și celor ce vor, alături de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh să formeze o verticală, care, prin sprijinul lui Dumnezeu și prin iubirea lor, să supună, pentru ei și pentru toți ceilalți, Răul aducător de moarte. Sunt cei ce așteaptă învierea morților, a celor care trăiesc în *mormântul păcatelor*, sunt cei care știu și care așteaptă Împărăția fără de sfârșit a vieții.

III.1. Paștele

O altă problemă importantă dezbătută la sinod a fost cea a serbării Paștelui. La evrei, Paștele se serba în amintirea eliberării din Egipt; la creștini se serba ca o amintire anuală a evenimentelor împreunate: moartea și învierea lui Hristos.

Sărbătoarea creștinilor cuprindea două momente esențiale: Paștele Crucii (*pasha stavrosimon*), ca amintire a patimilor și morții lui Hristos și Paștele Învierii (*pasha anastasimon*) ca amintire a învierii lui Hristos.

Dar cu privire la modul sărbătoririi se pare că Sfinții Apostoli nu au dat norme precise, așa că în această privință s-au introdus diferite practici. Deosebirea nu privea esența ci numai timpul serbării și postul legat de ea. Cu toții serbau Paștele primăvara, cam în același timp cu evreii (14 Nisan). Dar unii se orientau după ziua săptămânală și serbau Paștele învierii întotdeauna duminica după luna plină, iar Paștele crucii în vinerea precedentă, căutând în același timp ca sărbătoarea să nu coincidă cu cea a evreilor. După acest model sărbătoreau Bisericile din Apus, în frunte cu cea din Roma, dar și multe dintre cele din Orient. Alții nu luau în considerație ziua săptămânală, ci data lunară sau anuală și serbau Paștele crucii pe 14 Nisan și cel al învierii pe 16 Nisan. Aceștia erau răspândiți mai ales în Asia Proconsulară. Cele două partide se mai deosebeau și prin faptul că cei dintâi serbau Paștele crucii cu post, ca o sărbătoare de întristare pentru patimile și moartea Mântuitorului, iar Paștele învierii fără post, ca pe o sărbătoare de bucurie. Ceilalți posteau numai în timpul zilei, amintind de ora morții Mântuitorului, fiindcă ei considerau și moartea lui ca un moment de bucurie, acesta fiind momentul Mântuirii oamenilor.

Mai exista și un al treilea partid, răspândit tot în Asia, cel al ereticilor iudeo-creștini extremi (ebioniți), care sărbătoreau Paștele chiar în înțelesul și după obiceiul evreilor, adăugând numai ca pe ceva secundar amintirea patimilor și învierii lui Hristos. Dar aceștia din urmă fiinderetici și deci excluși din Biserică și fiind răspândiți numai printre creștinii iudei, au început să se împrăștieze chiar din secolul al II-lea și în final au dispărut cu totul.

Cu atât mai îngrijorătoare a fost diferența dintre cele două partide ortodoxe creștine, deoarece, cu toate că ambele aveau un temei creștin, totuși, în urma deosebirii în data sărbătorii, produceau neînțelegeri între diferitele Biserici. Deosebirea aceasta a provocat chiar certuri formale, precum cea dintre episcopul roman Anicet și Policarp din Smirna, pe la 155 și cea dintre episcopul roman Victor și Policrat din Efes, între 192-194.

Încercările făcute de unele sinoade locale (Arles, 314) de a se introduce uniformitate, au rămas fără rezultat așa încât se impunea cu tot dinadinsul ca și această problemă să fie rezolvată de conciliul din Niceea.

Dezbaterile amănunțite nu sunt cunoscute, dar din enciclica sinodului și din scrisoarea circulară a împăratului Constantin cunoaștem hotărârea sinodului. Scrisoarea sinodală adresată Bisericii din Alexandria se exprima foarte clar în acest sens:

*Toți frații noștri răsăriteni care până acum nu au fost de acord cu romanii sau cu voi, sau cu toți cei care de la început au procedat ca voi, de aici înainte vor sărbători Paștele la aceeași dată ca voi*²⁰.

Scrisoarea enciclică a împăratului Constantin către Biserici aborda și ea problema pascală și indica soluția la care s-a ajuns:

Paștele creștin trebuie sărbătorit la aceeași dată (în aceeași zi) de către toți, iar pentru calcularea datei să nu se facă referire la iudei. De s-ar întâmpla astfel, ar fi umilitor și, mai mult, e posibil ca ei să aibă două sărbători pascale în același an. Prin urmare, Bisericile trebuie să se conformeze practicii urmate de Roma, Africa, Italia, Egipt, Spania, Galia, Britania, Libia, Grecia, Asia, Pont și Cilicia.

Conform hotărârii, Paștele avea să se serbeze deci de către toate Bisericile în cea dintâi duminică după luna plină, ce urmează echinocțiului de primăvară, iar arhiepiscopul de Alexandria, ca unul ce-și avea reședința în orașul considerat centrul cunoștințelor astronomice, avea să comunice prin episcopul roman, tuturor Bisericilor, data precisă a sărbătorii.

Totuși, decizia sinodului s-a lovit, în anumite comunități, de un refuz categoric. Acesta a fost și cazul audienilor care au mers până la acuzarea Bisericii oficiale că a schimbat metoda de calculare a datei Paștelui doar pentru a fi pe placul împăratului Constantin²¹. Cu timpul însă, această împotrivire a dispărut, lucru la care a contribuit și legislația civilă: o lege din 21 martie 413 pedepsește cu exilul pe oricine sărbătorea Paștele la o altă dată decât aceea a Bisericii universale.

III.2. Deciziile disciplinare – Canoanele și schisma meletiană

Conciliul primise însărcinarea să restabilească pacea și unitatea, așa încât el s-a ocupat să elaboreze, cu autoritatea sa universală, o întreagă legislație disciplinară. Părinții de la Niceea au profitat de întrunirea lor pentru a discuta un număr de puncte privind disciplina bisericească. Intenția nu era aceea de a institui o lege nouă, ci doar de a reaminti regulile, uneori neglijate sau contestate, spre a rezolva probleme ivite din situații concrete. Ei au confirmat, mai degrabă decât au creat, o formă organizatorică a Bisericii prin consfințirea sistemului mitropolitan. Canoanele rețin, sub forma unor procese verbale ale acestor dezbateri, deciziile adoptate de majoritate. Pe scurt, cele 20 de legi bisericești, numite canoane, cuprindeau modul de comportare față de clericii mutilați prin violență; normele relațiilor de conviețuire ale clerului cu femeile; reguli cu privire la alegerile episcopale, la excomunicare; pedepse pentru cei ce nu rezistaseră persecuțiilor lui Licinius sau îl ajutaseră pe acesta în războiul împotriva creștinilor; cei care apostatizaseră de bunăvoie, fără a fi amenințați, erau obligați la 12 ani de penitență înainte de a fi admiși la sfânta comuniune; pedepse de 3 ani de penitență pentru catehumenii care slăbiseră în credință sub persecuții; interdicția episcopilor, preoților și diaconilor de a se muta de

²⁰ Theodoret, *Historia ecclesiastica*, I, 9.

²¹ Epiphane, *Haereses* LXX, PG 82, col. 353 BC.

la o biserică la alta; prevederea ca în perioada pascală, rugăciunile să fie făcute stând în picioare.

Cele 20 de canoane pot fi clasificate potrivit tematicii: canoanele 1, 2, 9 și 10 tratează despre condițiile hirotonirii; canoanele 4, 5, 6, 7 se ocupă de structurile ierarhice; canoanele 3, 15, 16, 17 tratează despre viața și statutul clericilor; canoanele 11, 12, 13, 14 privesc pedepsele și reconcilierea lapșilor; canoanele 8 și 19 fixează modalitățile de primire a dizidenților, iar canoanele 18 și 20 reglementează două puncte privind disciplina liturgică²².

Două dintre canoanele stabilite se refereau la readmiterea ereticilor schismatici. În primul rând erau vizați ultimii reprezentanți ai schismei începute la Roma cu 75 de ani înainte, de către anti-papa Novatian. Secta se ivise în mijlocul secolului al III-lea în legătură cu persecuția pornită de împăratul Decius, (249-251). Novațian, preot în Roma, l-a acuzat pe papa Corneliu (250-253) de laxitate în privința creștinilor lapși, adică a acelor care s-au lepădat de credință în timpul persecuției. Novațian era dintre cei care considerau că Biserica era mult prea blândă cu cei care păcătuiau în mod repetat și a sfârșit prin a nega puterea Bisericii de a ierta pe cei care cedaseră în timpul persecuțiilor²³. Novațian socotea că este necesar să refuze împăcarea lapșilor spășiți cu comunitatea creștină, chiar dacă aceștia încercaseră să se curețe de păcat printr-o perioadă de căință și penitență. El s-a despărțit de Biserică și a dobândit sfințirea ca episcop în circumstanțe dubioase²⁴. Novațianismul a atras aderenți aproape pretutindeni, în special pe cei care favorizau un astfel de rigorism. Susținătorii săi, care se auto-intitulau „cei puri” sau „curați”, extinseseră această incapacitate asupra tuturor păcatelor (idolatrie, păcate sexuale sau crimă), așa încât, în viziunea lor, oricine se făcea vinovat de asemenea acte nu mai putea fi niciodată iertat și reprimi în comunitate. Se pare că în 325 mulți dintre novațieni se găseau în Asia Minor; mai mult, canonul 8 presupunea că în anumite regiuni existau orașe și sate unde se aflau numai clerici din aceasta sectă. Iar conciliul oferea prin același canon 8 o iertare generoasă celor care doreau să fie reprimiți în Biserică, cu condiția să-și schimbe părerea față de penitență. Clerului novațian i se cerea să dea o declarație scrisă de acceptare a doctrinei și practicii Bisericii universale, privind recăsătoria și asupra reconcilierii lapșilor. Episcopii novațieni aveau garantat numai un statut preoțesc.

În privința învățăturilor dogmatice, novațienii nu diferă de ortodoxie, chiar în problema dogmei Sfintei Treimi, ei manifestându-se mereu ca fiind ostili arienilor. Tocmai pentru că nu exista nici o deosebire în privința doctrinei trinitare, și certurile lor cu Biserica vizau numai cele două aspecte legate de disciplină, refuzul de a-i reprimi pe lapșii penitenți și condamnarea celei de-a doua căsătorii, Sinodul nu a cerut rebotezarea novațienilor, ca în cazul paulienilor. Părinții de la Niceea erau

²² Arhiepiscop Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, Editura Gnosis, București, 2000, p. 100-106.

²³ *Idem*, p. 146.

²⁴ E. Amann, *Novatien et Novatianism*, în DTC, t. 11, partea I, col. 816-849.

convinși că această schismă putea fi vindecată și în acest scop ei oferă clericilor novațieni condiții onorabile prin canonul 8, în cazul în care aceștia acceptau să se întorcă în Biserică:

Privitor la cei care se numesc „curați”, dacă vor vreodată să intre în Biserica universală și apostolică, pare drept și cuviincios Sfântului și Marelui Sinod ca aceștia, după ce au primit punerea mâinilor, abia atunci să rămână în cler. Dar mai întâi este important ca ei să făgăduiască în scris că primesc să urmeze rânduielile Bisericii universale, adică se vor împărtăși cu cei care s-au căsătorit a doua oară și cu cei care au renunțat la credință în timpul persecuției și pentru care s-a stabilit o perioadă (de pocăință) și s-a fixat o dată (pentru reconciliere). Prin urmare, este necesar ca ei să urmeze pe deplin regulile Bisericii apostolice și universale.

În consecință, când în orașe sau în sate sunt numai clerici hirotoniți de acești „curați”, să-și păstreze starea lor; pe de altă parte, unde există episcop sau preot de-al Bisericii universale, dacă vreunii dintre acești «curați» vor să fie admiși, este clar că episcopul Bisericii trebuie să-și păstreze demnitatea de episcop. Cât despre persoana care poartă numele de episcop printre așa numiții „curați”, el să aibă rangul de preot, dacă nu cumva episcopul consimte să-i permită să primească cinstea propriului titlu. Dar dacă el nu este dispus la aceasta, episcopul să-i dea un loc de horepiscop sau de preot, astfel încât să poată apare ca integru în cler. Fără această rezervă, ar fi doi episcopi într-un oraș.

Părinții de la Niceea, după ce au rânduit că ierarhia novațiană trebuie să lepede toate erorile ei și apoi să primească o punere a mâinilor ce avea o natură sacramentală, s-au exprimat precis asupra mijloacelor de a-i integra pe acești clerici în rândul clericilor ortodocși.

Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Ambrozio al Milanului și episcopul Pacian din Barcelona au adoptat atitudini personale energice contra învățăturilor acestor dizidenți²⁵. Novațienii par să se fi menținut însă până în secolul al-VII-lea, deoarece patriarhul melkit din Alexandria, Evloghie (581-608), a socotit util să scrie împotriva lor, fiind și ultima atestare documentară a existenței acestora.

Pentru o a doua clasă de schismatici a fost arătată aceeași generozitate. Aceasta era secta înființată de cunoscutul episcop al Antiohiei, Paul de Samosata, devenit episcop de Antiohia în jurul anului 260 și depus în 268 pentru învățăturile sale eretice privitoare la Trinitate. Eterodoxia lui Paul de Samosata, oricare a fost izvorul ei, era de necontestat, el mărturisind un monarhianism strict, care însemna după el că există numai o singură persoană divină, Tatăl. Hristologia sa era de tip adopționist, iar Iisus era un simplu om căruia Dumnezeu i-a dat o treaptă foarte înaltă a harului Său. Cuvântul și Duhul nu erau realități concrete, ci numai cuvinte descriind lucrarea dumnezeiască.

²⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Orat.* XXXIX, 19, PG 36, col. 357; Sf. Ambrozio al Milanului, *De poenitentia*, passim, CSEL, vol. LXXIII, p. 119-206; Pacian de Barcelona, *Epist.* III, passim, ediția lui Ph. Peyrot (Nimegue, 1896), p. 44-99.

Paulinienii nu au constituit niciodată un grup larg răspândit, ei găsindu-se numai în Antiohia și în ținuturile imediat înconjurătoare. Cu toate că ei au dispărut aproape imediat după Sinodul de la Niceea, doctrina lui Paul de Samosata pare că a influențat pe unii membri ai clerului și mai târziu²⁶.

Dar susținătorii săi trebuiau rebotezați, învățătura lor trinitară fiind complet eretică, așa cum demonstrează clar Sf. Atanasie²⁷ și Sf. Inocențiu (papă al Romei 401-417)²⁸ iar cei ce oficiaseră slujbe puteau fi introduși în cler, dacă episcopul de care depindeau acum considera acest lucru potrivit.

Canonul 19: *Cu privire la paulienii care se reîntorc la Biserica universală, s-a adoptat o hotărâre potrivit căreia aceștia trebuie absolut botezați din nou. Dacă vreunii dintre ei au fost membri ai clerului lor, pot, după ce au fost rebotezați, să fie hirotoniți de episcopul din Biserica universală, însă cu condiția ca ei să fie fără pată și fără reproș. Doar dacă o cercetare arată că sunt neacceptabile, trebuie pe drept să fie depuși. Același principiu trebuie respectat în privința diaconilor și, în general, pentru toți membrii clerului. Am menționat diaconile slujitoare în această stare, deși ele nu au primit punerea mâinilor și trebuie numărate absolut cu mirenii.*

Hotărârea vizează, în mod clar, cazul paulienilor care doreau să fie primiți în Biserica universală.

Zece canoane se refereau la diferitele aspecte ale vieții clericale. Clericii nu aveau voie să se ocupe de împrumuturi bănești și pentru această ofensă puteau fi depuși. Nimeni nu putea fi numit preot dacă era castrat sau dacă abia se convertise la creștinism. Sfântul Ieronim era nemulțumit de ușurința cu care proaspeții convertiți reușeau să acceadă în fruntea comunităților creștine, exprimându-se foarte clar împotriva rapidității cu care aceștia săreau imediat de la ritualurile păgâne la acelea creștine, atât de profunde:

Ieri catehumen, astăzi episcop. Seara la circ și în dimineața următoare la altar.

În sfârșit, două canoane se refereau la scaunele din Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Conciliul confirma străvechiul obicei care dădea episcopului din Alexandria jurisdicția asupra episcopilor provinciilor Egipt, Libia și Pentapolis, și în mod similar jurisdicția Antiohiei asupra celorlalte provincii. Ierusalimul era un oraș aparte, Orașul Sfânt prin excelență și, deși episcopul de aici rămâne, ca și până acum subordonat episcopului mitropolitan din Cezareea, i se dă totuși dreptul la o mare onoare, dar nu se specifică în ce constă aceasta.

Episcopii s-au ocupat apoi și de o altă problemă încercând să pună capăt schismei lui Meletie, veche de 20 de ani. Meletie²⁹, episcop al Licopolei, în Egipt, folosindu-se de absența din scaun a mitropolitului Petru I al Alexandriei (300-311),

²⁶ Episcopul Photinus din Sirmium, pe la mijlocul secolului al IV-lea, B. Longerman, *The way to Nicea*, Philadelphia, 1976, p. 78.

²⁷ Atanasie, *Oratio II contra arianos*, 42-43, PG 26, col. 236-237.

²⁸ Innocent. *Epist.* XVII, 10, PL 20, col. 533B.

²⁹ E. Amann, *Melece de Lycopolis*, DTC 10, col. 531-536.

care se refugiase din fața persecuției lui Dioclețian (284-305), și-a însușit ilegal drepturile mitropolitane, iar când din cauza aceasta Petru cu sinodul său l-a depus, nu a vrut să se supună hotărârilor legale și împreună cu adepții săi s-a despărțit de Biserică. Deși depus printr-un decret al episcopilor din Egipt, totuși el continuă să se socotească mitropolit, hirotonind noi episcopi și preoți. Astfel Biserica din Egipt s-a împărțit încă din 306. Neputându-se îndrepta lucrurile, chestiunea a ajuns înaintea sinodului ecumenic (la momentul ținerii sinodului de la Niceea, meletienii aveau 35 de episcopi). Acesta dădu o hotărâre blândă, și schisma încetă numai odată cu dispariția arienilor. Sinodul a hotărât asupra statutului lui Meletie și al episcopilor pe care îi hirotonise el însă măsurile luate nu s-au adunat într-o hotărâre anume, ci s-au păstrat într-o scrisoare sinodală adresată Bisericilor din Egipt, Libia, Pentapole.

S-a hotărât, deci, ca Meletie - deși Sinodul s-a înduplecat spre îndurare, cu toate că potrivit normei el nu merita iertare - să rămână în cetatea sa și să nu aibă nici o putere să facă promovări sau hirotoniri. Să nu apară la țară sau în alt oraș, pretinzând astfel de hirotoniri sau promovări ca pretext al său să fie acolo. I se va da numai demnitatea numelui de episcop. În plus, cei ce s-au așezat de către el, după ce s-au întărit printr-o punere a mâinilor, vor fi admiși la împărțășire, fapt ce înseamnă că după aceea ei vor fi, evident, după cei aprobați și hirotonisiți de către preacinstitul împreună - slujitor Alexandru, în fiecare district sau Biserică. Aceia nu vor avea nici o putere să-i promoveze pe cei pe care-i vor ei, sau să propună numele lor, nici să săvârșească ceva fără consimțământul episcopilor Bisericii apostolice și universale de sub Alexandru. Aceia care prin harul lui Dumnezeu și prin rugăciunile voastre nu au fost găsiți în schismă și au fost fără de pată în Biserica apostolică și universală, au dreptul să promoveze și să propună numele celor vrednici de a fi clerici și să facă orice este îngăduit de lege și de rânduielile bisericești. Dacă se întâmplă să moară vreunul dintre cei din Biserică, atunci aceia care au fost primiți de curând au dreptul să urmeze la demnitatea celui decedat, numai cu condiția ca ei să apară vrednici de o atare demnitate și ca poporul să-i aleagă, iar episcopul Bisericii universale a Alexandriei să-și dea consimțământul și confirmarea. Această hotărâre s-a făcut pentru toți, cu excepția lui Meletie, din pricina evidentei sale lipse de disciplină de la bun început și, de asemenea, din cauza pornirii sale și a caracterului lui repezit și focos, astfel că nici o putere de promovare să nu i se dea unui om apt să comită iarăși aceleași fapte de nelegalitate.

Cu toate că această hotărâre îl viza pe Meletie cât și pe adepții acestuia, Părinții de la Niceea au dezasociat clar cazul personal al lui Meletie de episcopii pe care i-a hirotonit el. Meletie rămânea doar cu titlul onorific de episcop, fără posibilitatea de a mai oficia, de a mai hirotonisi, iar episcopii așezați de el, după primirea punerii mâinilor, își puteau exercita slujirea episcopală ca auxiliari ai episcopilor locali, cu limitările inerente acelei situații. Acest fapt a statornicit regula unui singur episcop conducător în fiecare biserică locală. În cazul când un scaun rămânea vacant, acest

arhieru vicar ar fi urmașul normal al episcopului conducător³⁰. Dar promovarea nu era automată, fiind nevoie ca poporul să-l aleagă pe noul episcop, acesta având nevoie și de o recunoaștere din partea episcopului Alexandriei. Părinții de la Niceea nu au vrut să afirme în mod categoric nulitatea absolută a hirotoniilor conferite de Meletie fără ca, în același timp, să le recunoască datorită caracterului bisericesc intrinsec al ideii de preoție. Condițiile de integrare impuse episcopilor meletieni se deosebeau de acelea impuse episcopilor novațieni prin faptul că pentru cel de-al doilea grup, aceștia aveau garantat numai un statut preoțesc, în timp ce primului grup i se asigura statutul de episcopi. Meletienilor nu le-a fost cerută o mărturisire scrisă pentru acceptarea doctrinei și practicii Bisericii universale, fapt ce dovedește că originea schismei nu era doctrinară³¹; singurele greșeli ale lui Meletie erau acelea că se amestecase în treburile Bisericii și nu luase în calcul prerogativele tradiționale ale scaunului de Alexandria și hotărârile sinodului convocat de către mitropolitul Petru I al Alexandriei (300-311).

După Niceea, se pare că schisma era în curs de vindecare, căci Meletie însuși i-a dat lui Alexandru lista clerului și a rămas la Lycopolis, după cum i se poruncise, până la moartea sa survenită trei ani mai târziu. Meletienii s-au fixat solid în Egipt, iar restrângerea drepturilor episcopilor lor nu a fost primită bine de către ei, producându-se o reînviere, o renaștere după alegerea Sfântului Atanasie în scaunul Alexandriei (8 ianuarie 328). Meletienii au încheiat o alianță cu arienii și s-au afișat ca adversari comuni împotriva lui Atanasie, ei continuând să existe până în secolul al VIII-lea³².

IV. Încheierea ședințelor

Sinodul rezolvase astfel toate problemele pentru care fusese convocat. Problema arienilor fusese rezolvată, cel puțin în aparență, pentru că, de fapt, ea va continua să tulbure Biserica pentru încă foarte mulți ani, iar reprezentanții ei cei mai de seamă, în frunte cu Arie, fuseseră loviți de un exil care îi trimitea tocmai în Iliric, la cotul Dunării, la sud de Singidunum (Belgrad). Mai fusese rezolvată, de această dată pentru totdeauna, și controversata problemă a datei Paștelui, asigurându-se prin aceasta unitatea și armonia între toate Bisericile. Poziția față de diferiți schismatici fusese și ea pusă la punct într-un mod cât se poate de mulțumitor prin reglementări unanim acceptate. Același gen de reglementări vizau și alte mici puncte slabe ce-i nemulțumeau pe reprezentanții Bisericilor. Însă Simbolul credinței era poate cea mai mare realizare a episcopilor adunați la Niceea, aceeași formulă păstrându-se, cu unele modificări aduse la Constantinopol în 381, până astăzi.

³⁰ Arhiepiscop Peter L'Huillier, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, Editura Gnosis, București, 2000, p. 56-59.

³¹ *Ibidem*, p. 61.

³² H.J. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London, 1924, p. 41-42.

Principalul merit al acestui sinod este însă acela de a fi prima inițiativă de a aduna laolaltă reprezentanții celor două lumi creștine, cea din Orient și cea din Occident, pentru a hotărî împreună rezolvarea conflictelor ce le tulbură. Protecția imperială care începe să se manifeste de acum înainte asupra Bisericii marchează o nouă etapă în existența acesteia, prin intrarea ei într-o legalitate care va avea darul de a-i anihila, treptat, latura combativă. Efectul nu a fost în totalitate benefic. Fiind lipsită de un „dușman” extern, împotriva căruia să-și concentreze forțele, comunitatea creștină va fi de acum înainte frământată de conflicte, dispute interne generate de proprii ei reprezentanți, în încercarea acestora de a explica rațional iraționalul. Din acest moment, Biserica va merge încet, dar sigur, spre o instituționalizare rigidă ce o va îndepărta de misiunea ei originară, lăsată de apostoli.

Sfântul Atanasie respinge erezia ariană ce atacă însuși Sfânta Treime. El le răspunde ereticilor, că Treimea nu e făcută, ci e veșnică, în Ea este o singură dumnezeire și Sfânta Treime are o singură slavă. Arienii îndrăznesc să o rupă în diferite firi. Astfel, Treimea este socotită neasemenea în Ea însăși, constând din firi străine și deosebite; un Dumnezeu care devine Treime în timp, care adaugă la ceva altceva, poate crește cu vremea la pătrime și așa mai departe³³.

După luarea atâtor decizii importante pentru Biserică, lumea creștină trebuia informată în mod oficial despre schimbările ce urmau să apară. Pentru a îndeplini și această sarcină, episcopii au redactat o epistolă adresată Bisericii din Alexandria și tuturor credincioșilor din Egipt, Libia și Pentapole, ca fiind cei mai vizați. Epistola era concepută în termenii următori:

Prin grația lui Dumnezeu și prin convocarea lui Constantin, întruniți din diferite provincii și cetăți și formând în Niceea un mare și sfânt sinod, am judecat că este necesar a vă adresa epistole din partea acestui sinod, pentru ca să știți ceea ce a fost propus și examinat, decretat și stabilit de el.

Mai întâi sub ochii împăratului nostru Constantin, iubit de Dumnezeu, s-au discutat învățăturile perverse ale lui Arie și s-a decis în unanimitate a le anatemiza, precum blasfemiile și sofisme la care recursese pentru a spune că Fiul lui Dumnezeu și-a tras originea din nimic, că nu era nimic înainte de a se naște, că a fost un timp în care nu era, că prin liberul său arbitru a fost capabil de viciu și de virtute, că a fost o creatură și o ființă creată. Sfântul sinod a pus anatema asupra tuturor acestor blasfemii nebune, pe care cu greu a putut a le asculta. Care a fost pentru Arie rezultatul erorilor sale? Voi îl știți, fără îndoială, deja, sau îl veți afla îndată: nu voim a insulta un om care a primit demna sa recompensă prin exilul la care l-a condamnat împăratul. Impietatea sa a avut atâta influență asupra lui Teona din Marmarica și Secundu din Ptolemaida, încât au voit mai bine să sufere aceeași pedeapsă decât să renunțe. Astfel, prin mila lui Dumnezeu sunteți eliberați de

³³ Pr. Lect. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea creștină ca activitate permanentă și practică a Bisericii*, Editura Sigma, București, 2006, p. 144.

Importanța Sinodului I Ecumenic pentru Misiunea Bisericii

impietatea și molima acestei erori, de aceste blasfemii și de acești oameni neliniștiți care au cutezat să tulbure prin contestațiile lor pacea credincioșilor.

Restul scrisorii continuă cu deciziile luate în privința reabilitării lui Meletie și a susținătorilor săi și apoi cu descrierea modului de calcul a datei Paștelui, intrată în vigoare începând cu acest sinod.

Cu aceasta terminându-se toate lucrările sinodului, împăratul invită pe toți episcopii la palat unde oferă un ospăț strălucit, sărbătorind cu această ocazie cel de-al douăzecilea an al domniei sale iar la data de 23 august, oferindu-le diferite cadouri, în funcție cu rangul și meritul fiecăruia și îndemnându-i la pace și unire, îi lăasă să se întoarcă fiecare la Biserica sa.

The Importance of the First Ecumenical Council to the Mission of the Church.
The Seven Ecumenical Councils played a decisive part in the existence of Church, both on the dogmatic doctrinaire level and on the apologetic-worshipping level. The First Ecumenical Councils with its 318 Fathers had the role of formulating the Orthodox teaching regarding God, the Holy Trinity, the Divinity of the Father and the Son disputed by Arius's heresy. St. Constantine the Great's role and interventions were determinant as political will meant to offer the best setting to authentic theological discourse and from here to help formulating the orthodox dogma through the 7 articles of the Christian Creed. The Creed defines briefly but profoundly the unity and the oneness of God –The Holy Trinity. Establishing the Passover date is a special cultic and liturgical need, and Meletius's schism shows that in every creating and founding act one can catch a glimpse of the presence or of the work of evil, as a result of the absolute freedom given by God to all his creatures.

**Biblioteca preotului
dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947).
Încercare de reconstituire**

Pr. Dr. Pavel VESA

Pe lângă bibliotecile diferitelor instituții arădene, a Palatului Cultural, a Liceului „Moise Nicoară”, a Institutului Pedagogic-Teologic și cea a Episcopiei, care prin bogatele fonduri de carte confereau Aradului un deosebit prestigiu cultural, se înscriu și bibliotecile particulare, precum cele ale episcopului Iosif Ioan Goldiș, a arhimandritului dr. Iustin Suciu sau cea a preotului dr. Gheorghe Ciuhandu.

Miraculoasa călătorie în lumea cărții va fi început pentru Gheorghe Ciuhandu în mediul familiei, având în vedere profesia tatălui său Petru Ciuhandu, preot în Roșia-Bihor, absolvent al Gimnaziului greco-catolic din Beiuș și al Institutului Teologic din Arad, unde a avut ca și colegi pe Vasile Mangra și Roman Ciorogariu. Mediul intelectual prin care a trecut tânărul Gheorghe Ciuhandu, a fost identic cu al tatălui său până într-un anumit punct. După absolvirea Institutului Pedagogic-Teologic din Arad, cu sprijinul celor doi foști colegi ai tatălui său, ajunge la Facultatea de Teologie a Universității din Cernăuți. Aici, a luat cunoștință, pe rând, cu marea bibliotecă din centrul universitar bucovinean¹ și cu cele ale profesorilor Eusebie Popovici, Teodor Tarnavski și Emilian Voiutski, pe care adeseori îi vizita, și au fost hotărâtoare pentru viitorul preot și istoric².

¹ Începuturile bibliotecii datează din 1852 când la 29 septembrie se creează *Biblioteca Țării* cu un fond de 2 000 de volume. În 1858 ex-domnitorul Mihail Sturza aflat în exil donează acesteia suma de 2 000 de florini. Din 1871 bibliotecar devine Ion Gh. Sbiera, iar biblioteca din 1875 este integrată recent înființatei Universități. În momentul preluării patrimoniului universității din Cernăuți de către autoritățile românești, biblioteca număra aproximativ 200 000 de volume. După intrarea în vigoare a legii depozitului legal din 27 noiembrie 1922 numărul volumelor sporește. Astfel, în perioada 1922-1932 au intrat în fondurile bibliotecii 103 202 volume. În 1936, directorul bibliotecii, Eugen Păunel, susținea că aceasta dispunea de 420 000 volume, la egalitate cu fondurile bibliotecii Academiei, excepție făcând manuscrisele. Cf. Eugen I. Păunel, *Biblioteca Universității din Cernăuți*, în „Boabe de grâu”, an. IV (1933), nr. 4, pp. 225-239, la Ovidiu Bozgan, Ion I. Nistor, *Preliminarii monografice (II)*, în „Revista istorică”, Serie nouă, Tom V, nr. 3-4, 1994, p. 353, nota 68.

² În *Fondul de documente Gheorghe Ciuhandu*, păstrat în Biblioteca Episcopiei ortodoxe române Arad (în continuare: BEOR Arad), există cărți de vizită ale celor trei profesori care îl invitau pe tânărul student teolog în familiile lor pentru dejun, prânz sau cină. Dosar 74. Scrisorile lui Eusebie Popovici

Format în mediul intelectual al Cernăuților, pentru Gheorghe Ciuhandu, cartea devine cu timpul o bijuterie de preț care trebuie căutată, îngrijită și respectată. Este perioada ce coincide cu începuturile bibliotecii sale, care devine pentru el o formă de viață ce îl caracterizează în plan superior. După trecerea cu succes a examenului de doctorat, în primăvara anului 1905 se reîntoarce în Arad, unde, în ciuda dorinței sale de a fi numit la o catedră a Institutului Pedagogic-Teologic, este nevoit să accepte postul de referent școlar la Consistoriul eparhial, singurul oferit de episcopul Ioan I. Papp. Cu toate că nu se împacă nicidecum cu ideea de a rămâne în administrația bisericească, de această numire avea să-și amintească peste ani că a acceptat numai că „m-a îndemnat episcopul să-mi pot spori biblioteca”³, în serviciul Consistoriului salariul fiind mai mare decât în învățământ.

O primă informație despre biblioteca preotului și istoricului Gheorghe Ciuhandu și despre valorile pe care le deținea o aflăm dintr-o scrisoare, datată 12/25 iulie 1921, a episcopului Roman Ciorogariu al Oradiei, care intenționa organizarea unui Muzeu bisericesc, motiv pentru care îi scria lui Gh. Ciuhandu: „contez la cărțile și obiectele ce se află la sfinția ta”⁴.

A doua mărturie o avem din 1933, când, un grup de intelectuali arădeni, în frunte cu Lazăr Nichi, directorul Palatului cultural din Arad și profesorul Ascaniu Crișan, directorul Liceului „Moise Nicoară” intenționau pentru ziua de 20 mai organizarea unei expoziții retrospective a cărții românești prin expunerea cărților de valoare care se aflau atunci în Arad la diferite personalități. În acest sens, profesorul Ascaniu Crișan de la Liceul „Moise Nicoară”, la 15 mai 1933, se adresează lui Gh. Ciuhandu, care dispunea la acea dată „de o bibliotecă bogată în cărți de mare valoare”, rugându-l să trimită lui Nestor Covaciu, pe atunci bibliotecarul Palatului Cultural, „un tablou al acestor rarități” care să fie expuse în expoziția proiectată. Totodată, cunoscând „interesul față de cartea românească și priceperea în chestiunile de bibliofilie” ale lui Ciuhandu, i se propune chiar să facă parte din „comitetul restrâns încredințat cu organizarea expoziției”⁵. Dintre lucrările cu care a participat la expoziția deschisă la 20 mai 1933, menționăm o copie manuscrisă a *Cronicii* lui Miron Costin⁶.

Încercarea de reconstituire a bibliotecii, în lipsa unui inventar, este extrem de anevoioasă. Singurele elemente de referință sunt unele notițe ale lui Gh. Ciuhandu, mărturii epistolare și cărțile identificate în Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Române

din 27 decembrie 1901/7 ianuarie 1902 și cea din 26 aprilie 1902, f. 162, 163, 164; Scrisoarea lui Teodor Tarnavski din 19 ianuarie 1902; Scrisoarea lui Emilian Voiutski, f. 166.

³ BEOR Arad, *fond citat*, dosar 132, f. 67.

⁴ *Ibidem*, dosar 75, f. 112-113. Scrisoarea din 12/25 iulie 1921.

⁵ *Ibidem*, dosar 126, f. 25. Scrisoarea din 15 mai 1933.

⁶ „Sărbătoarea cărții la Arad”, în *Universul*, București, din 26 mai 1933, p. 3.

și Bibliotecii Academiei Române, publicate de Dumitru Fecioru⁷ și Gabriel Ștrempel⁸.

În *Cuvântul lămuritor* la studiul intitulat *Tradiția împărătească în ritul Bisericii Ortodoxe Române* (1919)⁹, Gh. Ciuhandu se arăta nemulțumit de faptul că nu a avut la îndemână „o bibliotecă teologică și nici măcar publicațiile liturgice mai de seamă”, fiind nevoit ca la redactarea lucrării să se rezume „la puținele mele cărți” pe care le avea în biblioteca personală. Printre cărțile folosite la redactarea lucrării a folosit studii de referință din domeniul liturgicii (*Liturghierul* lui Dosoftei, Iași, 1679; *Liturghier*, Buzău, 1702; *Biblos eniavsios*, Lipsca, 1761; *Euhologhion sive rituale graecorum*, Lipsca, 1761¹⁰; *Euhologhionul grecesc* de Veneția, 1766; *Liturghierul grecesc* de Veneția, 1766; *Orologionul grecesc* de Veneția, 1775; *Die griechischen Liturgien*, Storf. Kemplen, 1877; Teodor Tarnavski, *Despre cele mai însemnate liturghii ale Bisericii Orientale*, Cernăuți, 1892-1895), patristicii (Simeon al Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, traducere de Toma Teodorescu, București, 1865-1866), istoriei bisericești (Carl Joseph Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. I-VIII, Freiburg im Breisgau, 1855-1869; Alois Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung*, Munchen, 1864; Diomidis A. Kyriakos, *Istoria bisericilor grecești*; Ion Nistor, *Istoria Bisericii din Bucovina și rosturile ei național-culturale în viața românilor bucovineni*, București, 1916) și dreptului bisericesc (Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915). Toate cărțile menționate le deținea în biblioteca personală.

Pe lângă cărțile vechi amintite, cunoaștem că în bibliotecă mai deținea și un exemplar al unei *Evangelii* tipărită la București în anul 1760¹¹, și un număr de 24 manuscrise din secolele XVII-XIX adunate de Gh. Ciuhandu în peregrinările sale pe la bisericile din cuprinsul Episcopiei arădene, în special în părțile bihorene. În anul 1921, Gheorghe Ciuhandu a donat Academiei Române un manuscris din anul 1815 al preotului Nicolae Grid, paroh în Bolbarseg, făcută după cartea intitulată: *Înfruntarea jidovilor asupra legii și a obiceiurilor lor, cu dovediri din Sfânta și dumnezeiasca Scriptură, atâtea din cea veche, cât și din cea noao, acuma întâiu într-o acești chip tipăritură în zilele prealuminatului și preainălțatului nostru Alexandru Constandin Moruz vovod, într-o doao domnie a rării sale în Moldaviia, cu blagoslovenia și cu toată chieluiala preasfinției sale chiru, chir Iacov, mitropolit a toată Moldaviia, în Iași, la anii de la Hriostos 1803*¹². Gh. Ciuhandu mai deținea în

⁷ „Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române”, în *ST*, anul XVI, 1964, nr. 3-4; nr. 5-6; nr. 7-8; nr. 9-10; anul XVII, 1965, nr. 1-2.

⁸ *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, București, 1992.

⁹ BEOR Arad, *fond citat*, dosar 57, f. 27.

¹⁰ În 1919 își exprima regretul că nu deținea *Euhologhion sive Rituale Graecorum* tipărită la Viena în 1750 (ediția Jacob Goar), motiv pentru care trebuia să se rezume la ediția din 1761 pe care o avea în bibliotecă.

¹¹ Florian Dudaș, *Însemnări pe bătrâne cărți de cult*, București, 1992, p. 192.

¹² G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. IV, p. 95, nr. 4 707.

biblioteca sa și un manuscris al *Scării Noului Testament de la Bălgrad*, copiat în anul 1742 de Popa Iosif din Beiuș, dar nu cunoaștem locul actual de păstrare¹³.

În anul 1961, Biblioteca Patriarhiei Române a achiziționat un număr de 22 manuscrise (4 din secolul al XVII-lea; 17 din secolul al XVIII-lea și 1 din secolul următor) ce au făcut parte din biblioteca lui Gheorghe Ciuhandu¹⁴. De la începutul secolului al XVII-lea se afla un *Octoih*¹⁵, copiat în Bihor de un copist necunoscut, iar de la mijlocul aceluiași secol, o copie fidelă a tipăriturii diaconului Coresi, *Tâlcul Evangheliilor și Molitfelnicul românesc* din 1567-1568¹⁶, copiat în 1651 de diacul Ioan din Pociovești. Exista și un manuscris datorat renumitului copist Vasile Sturze Moldoveanu, un *Miscelaneu* copiat în 1699-1700¹⁷.

Din secolul al XVIII-lea, biblioteca deținea mai multe manuscrise din care cunoaștem: *Octoih* (copiat la începutul secolului de Gheorghe din Vima Turzii)¹⁸; *Liturghier* (copiat în 1717 la Apatcu de Popa Chirilă)¹⁹; *Catavasier* (copiat în Aștileu între 1720-1728 de Ioan Pușcău)²⁰; *Miscelaneu* (copiat în 1726/1728 de Alexandru Eustafie)²¹; *Miscelaneu* (copiat la Oradea în 1728 de Popa Ștefan din Vima Turzii)²²; *Chiriadromionul* de la Bălgrad (copiat de Ioan Popovici Muncăianul la 1730 în Nojorid)²³; *Miscelaneu* (copiat între 1730-1740 de Toader Moga în Saca-Bihor)²⁴; *Triod* (copiat după 1731 de Gheorghe din Vima Turzii)²⁵; *Minei la praznicele împărătești și la sfinții cei mari de peste tot anul* (copiat la 1737

¹³ Fl. Dudaș este de părere că manuscrisul a putut ajunge în Biblioteca Patriarhiei Române din București, cf. Fl. Dudaș, *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, vol. II, Oradea, p. 297.

¹⁴ D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 3-4, pp. 230-252; nr. 5-6, pp. 384-392; nr. 7-8, pp. 496-505; nr. 9-10, pp. 622-639; anul XVII (1965), nr. 1-2, pp. 88-89; Fl. Dudaș, *op. cit.*, vol. II, pp. 116 u.

¹⁵ Biblioteca Patriarhiei Române (în continuare: BPR), București, mss 138, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-9, 1964, p. 639; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, p. 116.

¹⁶ BPR București, mss 125, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 3-4, 1964, pp. 229-252; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 119-120.

¹⁷ BPR București, I, 39, (128), cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-8, 1964, p. 496; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 160-161.

¹⁸ BPR București, mss 131, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-8, 1964, pp. 502-505; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 235.

¹⁹ BPR București, mss 188 (F. 129), cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-8, 1964, pp. 500-501, Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 221-223.

²⁰ BPR București, mss 134, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 626-628; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, p. 268.

²¹ BPR București, I, 102 (F. 129), cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 635-639; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 221-223.

²² BPR București, mss 144, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 1-2, 1965, pp. 88-91; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 288-289.

²³ BPR București, mss 126, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 5-6, 1964, pp. 384-392; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 209-210.

²⁴ BPR București, I, 24 (F. 135), cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 628-629; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 318-319.

²⁵ BPR București, mss 143, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 1-2, 1965, pp. 91-96.

în Valcău-Sălaj de Pavel Cotuna Muncăcianul²⁶; *Ceaslovețul* de la Bălgrad (copiat la 1738 în Saca-Bihor de Toader Moga)²⁷; *Molitvelnic* – fragment (copiat de popa Iosif din Beiuș la 1739)²⁸; *Liturghier* (copiat în prima jumătate a secolului XVIII în vestul Transilvaniei, copist necunoscut)²⁹; *Liturghier* (mijlocul secolului XVIII, copiat în Bihor de dascălul Gavril din Maramureș)³⁰; *Cazanii la morți* (copiat la Beiuș în 1755 de Popa Iosif)³¹; *Cazanii la oameni morți* (copist necunoscut)³²; *Carte de slujbă pentru tot anul* (copist necunoscut)³³ și *Cazanii, cântece și iertăciuni la oameni morți* (copist necunoscut)³⁴. Din secolul al XIX-lea, cunoaștem un manuscris al *Epistoliei Domnului și Călătoria Maicii Domnului la iad*, copiat în 1821³⁵.

Pe lângă exemplarele donate Academiei sau cele ajunse în Biblioteca Patriarhiei Române, a mai avut în bibliotecă încă două manuscrise: *Ispovedania sau ritualul mărturisirii* „ce se cuprinde în Liturghierul Molitvenic al mitropolitului Dosoftei” din 1681³⁶ și *Șapte Taine* al lui Varlaam³⁷.

În bibliotecă poseda o serie de cărți primite în dar de la diferiți corespondenți. În 1903, Roman Ciorogariu îi oferă *Comentar la Epistola I către Corinteni* a cunoscutului teolog apusean, August Bisping³⁸, iar de la fostul său coleg de studii de la Cernăuți, arhimandritul dr. Vikentije Vujic, pe atunci rector al Facultății de Teologie din Carloviț, mai târziu episcop al Belgradului, primește *Șematismul Mitropoliei din Carloviț* pe anul 1905 și lucrarea *Autonomia* datorată lui Djura N. Vukicevic³⁹, cu care îmbogățește fondul de carte al bibliotecii. În anul 1921, de la

²⁶ BPR București, mss 179, cf. *Ibidem*, nr. 5-6, 1964, pp. 390-392; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 205-206.

²⁷ BPR București, mss 132, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 622-624; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, p. 318.

²⁸ BPR București, mss 136, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 629-631; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 295-296.

²⁹ BPR București, mss 130, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-8, 1964, p. 502; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 286-287.

³⁰ BPR București, mss II, 277, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 7-8, 1964, p. 502; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, p. 251.

³¹ B. P. R. București, mss I, 41 (F. 139), cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 633-635; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 297-298.

³² BPR București, mss 142, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 1-2, 1965, pp. 88-91; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 288-289.

³³ BPR București, mss 133, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, pp. 624-626; Fl. Dudaș, *op. cit.*, II, pp. 329-330.

³⁴ BPR București, mss 137, cf. D. Fecioru, *op. cit.*, nr. 9-10, 1964, p. 631-632.

³⁵ BPR București, mss 138, cf. *ibidem*, pp. 632-633.

³⁶ Exemplarul i-a fost dăruit în anul 1911 de Dumitru Roșca din Săliștea Sibiului, cf. Gheorghe Ciuhandu, *Rânduiala Sfintei Mărturisiri la români. Însemnări cu două anexe: Ritualul sârbesc (1524), Ritualul românesc (1681)*, Cernăuți, 1933, p. 8.

³⁷ Exemplarul i-a fost dăruit de preotul Ioan Jurca din Pil, urmașul unei vechi familii preoțești din Bihor, cf. *Ibidem*, p. 9.

³⁸ BEOR Arad, *fond citat*, dosar 74, f. 98-99. Scrisoarea din 1903.

³⁹ *Ibidem*, dosar 74, f. 50. Scrisoarea din 16/29 august 1918.

unul din corespondenții săi de la Caransebeș și pe care nu l-am putut identifica, primește *Crestomație Română* a lui Moses Gaster, tipărită în două volume la Leipzig în anul 1891⁴⁰.

În schimbul unor cărți publicate de Gh. Ciuhandu și trimise diferitelor personalități bisericești ale culturii române, primește o serie de cărți pe care aceștia la rândul lor le-au scris și publicat, sau le avea în posesie. De la George Moroianu primește lucrarea sa intitulată, *Luptele de emancipare ale românilor din Ardeal în lumina europeană* (București, 1929)⁴¹, iar protopopul Mihail Munteanu al Sighetului, cu care se afla într-un permanent dialog epistolar, îi trimite *Însemnări din bisericile Maramureșului* (București, 1909) a lui Ioan Bârlea⁴².

Cartea *Existență și adevăr la Soren Kierkegaard* a lui George Popa, apărută la Sibiu în „Seria Teologică”, o primește de la mitropolitul Nicolae Bălan. „Îmi face plăcere să-mi întrerup citind acest volum, lecturile și gândurile de alt fel strâns legate de domeniul cercetărilor istorice, pentru cari acum, ca pensionar, am răgaz” – îi scria Ciuhandu la 9 ianuarie 1941 în scrisoarea de mulțumire⁴³.

„Vă mulțumesc cordial pentru broșurile trimise”, scria la 27 februarie 1929 istoricului Simeon Reli de la Cernăuți, care i-a trimis două din cărțile sale (*Politica religioasă a Habsburgilor față de Biserica ortodoxă română în secolul al XIX-lea*, apărută la Cernăuți în 1927 și *Începuturile catolicismului austriac în Bucovina*, Cernăuți, 1928)⁴⁴.

Gh. Ciuhandu avea și *Neutestamentliche Apokryphen* a lui E. Henneche, apărută la Tübingen-Leipzig în 1904, pe care, la 16 octombrie 1937, numai „pentru scurt timp”, i-o cere preotul și istoricul Ștefan Lupșa⁴⁵. Deținea și cel mai serios tratat de istorie bisericească universală publicat de un istoric român până atunci, *Istoria bisericească universală* a lui Eusebiu Popovici, apărută inițial în limba germană (*Kirshengeschichte*) în 1882 la Cernăuți.

În bibliotecă mai deținea și cărțile lui Vasile Sala, *Datinile poporului român la muntă în plășile Beiușului și Vașcăului* (Beiuș, 1937, Nr. 2 din „Biblioteca Beiușului”) și cartea protopopului Petru E. Papp, *Legături sufletești dintre Beiuș și Sibiu* (Beiuș, 1937, Nr. 3 din „Biblioteca Beiușului”), primite de la autori⁴⁶. Dintre revistele primite amintim „Țara Voievozilor” și „Gazeta Maramureșului” pe care le primește de la protopopul Mihail Munteanu al Sighetului⁴⁷. De la protopopul

⁴⁰ *Ibidem*, dosar 74, f. 66. Scrisoarea din 26 noiembrie 1921.

⁴¹ *Ibidem*, dosar 74, f. 38-41. Scrisoarea din 26 noiembrie 1929.

⁴² *Ibidem*, dosar 132, f. 408. Scrisoarea din 20 iunie 1930.

⁴³ *Ibidem*, dosar 81, f. 12. Scrisoarea din 9 ianuarie 1941.

⁴⁴ *Ibidem*, dosar 125, f. 172-172v. Scrisoarea din 20 iunie 1930.

⁴⁵ *Ibidem*, dosar 35, f. 9. Scrisoarea din 16 octombrie 1937.

⁴⁶ „Biserica și Școala”, anul LXI, nr. 20 din 16 mai 1937, pp. 175-176.

⁴⁷ BEOR Arad, *fond citat*, dosar 132, f. 391, 408.

Sighetului mai primește și un exemplar din cartea, *Contribuții la istoria Maramureșului* (Sighet, 1929) a preotului Ioan Bârlea⁴⁸.

Nu puteau lipsi nici cărțile lui Nicolae Iorga, A. D. Xenopol, Vasile Mangra, Ilarion Pușcariu, George Popovici, Roman Ciorogariu, Teodor Botiș, Avram Sădean, Septimiu Sever Secula, Teodor V. Păcățian, Coriolan Petranu, Ștefan Pop, Ioan Lupaș, Nicolae Firu, Teodor Neș, Eduard I. Găvănescu, Silviu Dragomir, Ștefan Lupșa, Ștefan Meteș, Gheorghe Cotoșman, la toți făcând dese referiri în studiile sale, sau lucrări reprezentative din istoriografia străină, în special cea maghiară. La acestea se adaugă cărți din domeniul teologiei biblice, sistematice sau practice.

O altă categorie de lucrări ce au făcut parte din bibliotecă erau cele datorate scrisului său, Gheorghe Ciuhandu publicând peste 60 de cărți în domeniul istoriografiei, teologiei și culturii române. Activitatea sa intelectuală, în mare măsură, explicându-se prin imensa sa bibliotecă.

Despre alte cărți pe care le-a avut în bibliotecă aflăm din scrisorile de mulțumire pentru donațiile făcute Bibliotecii Palatului Cultural din Arad. Prima donație o face în anul 1929 și consta dintr-un număr de „74 de cărți și broșuri” pe care directorul instituției, Lazăr Nichi le considera „deosebit de prețioase pentru bibliotecă”, iar gestul lui Gh. Ciuhandu ca pe o „frumoasă operă culturală”. Din păcate nu am putut afla și titlul cărților donate. În anul următor face o a doua donație de carte constând din: *Lexiconul de conversație istoricesc-religionariu* a lui Alexandru Gavra (Tom I, A-B, Buda, 1847); *Antoniul Filozoful* a lui Marc Aureliu (Tom I, Sibiu, 1857); *Protocoloalele ședințelor eparhiale* (1871-1901, 1910, 1918-1920, 1925, 1928) și Octavia Ciuhandu, *O dreaptă cerere către Veneratul Consistor român greco-ortodox din Arad și către Venerat Sinod diecezan din anul 1914* (Arad, 1914). O a treia donație face în anul 1931 și consta dintr-un număr însemnat de periodice: *Telegraful Român* (Sibiu, 1909, 1919-1929), *Transilvania* (Sibiu, 1907-1913), *Renașterea* (Cluj, 1924-1926); *Legea Românească* (Oradea, 1924-1926), *Foaia Diecezană* (Caransebeș, 1917, 1919-1926) și *Glasul Bisericii* (Cernăuți, 1918-1923)⁴⁹. Nu cunoaștem în ce an oferă Bibliotecii Palatului Cultural exemplare pe mai mulți ai din revista *Biserica și Școala* (Arad), fiecare an legat în coperti de carton de culoare neagră. Pe primul număr de revistă al fiecărei an fiind aplicată ștampila cu *ex-libris*-ul său, care prezintă următorul text: „*Biblioteca Protopresv. Dr. Gh. Ciuhandu*”.

O serie de cărți și le dorea să le aibă în bibliotecă, motiv pentru care este nevoit să apeleze la alte biblioteci pentru a le consulta. În februarie 1909, printr-o scrisoare, îl ruga pe istoricul Eusebiu Popovici să-i trimită din biblioteca Universității din Cernăuți mai multe cărți din domeniul mistorografiei bisericești. Fiind „bolnav și îmbulzit cu lucrul din cauza încheierii semestrului și multor mele îndatoriri”, Eusebie Popovici încredințează această sarcină lui Silviu Dragomir, care pe atunci se

⁴⁸ *Ibidem*, dosar 132, f. 397-398. Scrisoarea din 26 august 1930 a protopopului Mihail Munteanu.

⁴⁹ BEOR Arad, *fond citat*, dosar 74, f. 20, 21, 22.

afla la studii la Universitatea din Cernăuți⁵⁰. S. Dragomir îl înștiința pe corespondentul său din Arad că *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden* (Leipzig, 1902) a renumitului bizantinolog Henrich Gelzer, fiind împrumutată, „nu am putut-o căpăta”, motiv pentru care își permite să-i recomande lui Gh. Ciuhandu „istoriile bisericilor particulare”, în care consideră că se va putea găsi suficient material pentru studiile aflate în lucru. De aceea îi trimite lucrări ale celebrului istoric german Karl Krumbacher (1856-1909), creatorul școlii germane de bizantinistică, al Institutului bizantin, și revistei „Byzantinische Zeitschrift” (1892) și autor a renumitei lucrări, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (ed. I, Monaco, 1891, ed. II, München, 1897). „V-am pus și istoria bulgarilor”, îi scria S. Dragomir, referindu-se la *Geschichte der Bulgaren* a balcanologului Jozef Jirecek, apărută la Praga în 1876. De asemenea îi trimite o istorie a bisericii sârbești a lui Nicanor Ruzicici și cartea *Vorlesungen über die orientalischen Kirchenfrage* a lui Max prinț von Sachsen, apărută la Freiburg în 1907, „Istoria bisericilor ortodoxe, bulgară, sârbă și română” a lui Evghenie Golubinski⁵¹ apărută la Moscova în 1871. „Cărțile trimise le-a scos din bibliotecă pe numele meu și de aceea le pot ține până la începutul lui Iuliu” – îl avertiza Dragomir la sfârșitul scrisorii⁵².

În 1937 îi cerea lui Orest Tarangul, pe atunci consilier al Arhiepiscopiei din Cernăuți, „ultimul șematism eparhial sau mitropolitan și catalogul publicațiilor editate de Fondul relegendar ori de Ven. Consiliu arhiepiscopesc”⁵³. După numai un an, în revista „Biserica și Școala”, apărea următorul anunț: „Rog pe cine are și poate să mă asculte: să-mi dea pe preț ori în schimb, Anuarul Institutului Pedagogic-Teologic din Arad pe anul școlar 1915/16, spre a-mi completa colecția personală. Gh. Ciuhandu”⁵⁴. Se vede că avea celelalte numere.

Spre sfârșitul vieții, biblioteca număra peste 10 000 de volume cu foarte multe incunabule, manuscrise și cărți vechi românești de mare valoare pentru cultura românească⁵⁵, „adevărată comoară de neprețuit” după mărturia unuia dintre discipolii săi, preotul profesor dr. Ștefan Lupșa⁵⁶.

În 1947, Gheorghe Ciuhandu era tot mai preocupat de soarta bibliotecii, pe care o vedea împărțită între Academia Română, Institutul de Istorie din Cluj sau Episcopia Aradului. Dacă era să ajungă la Cluj, dorea înființarea unei secții pentru

⁵⁰ *Ibidem*, dosar 74, f. 63. Scrisoarea din 22 februarie 1909.

⁵¹ În traducere românească, datorată lui I. Caraciovăanu, o parte, a apărut sub titlul: *Privire scurtă asupra Istoriei Bisericii române ortodoxe* (Iași, 1879).

⁵² BEOR Arad, *fond citat*, dosar 74, f. 129-130. Scrisoare nedatată.

⁵³ *Ibidem*, dosar 126, f. 18v. Scrisoarea din 28 octombrie 1937.

⁵⁴ *Biserica și Școala*, anul LXII, nr. 12 din 20 martie 1938, p. 103.

⁵⁵ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Arad, *Fond Prefectura Municipiului Arad*, dosar 821/1945.

⁵⁶ Ștefan Lupșa, „Iconom Stavrofor dr. Gheorghe Ciuhandu”, în *TR*, anul XCV, 11 mai 1947, nr. 17-18, p. 1.

STUDII ȘI ARTICOLE

Crișana și Arad, mai ales că în mare parte biblioteca deținea cărți cu referire specială la aceste ținuturi⁵⁷.

Destinul bibliotecii nu a fost acela pe care l-ar fi dorit Gheorghe Ciuhandu. Multe cărți au fost dispersate din fond, ajungând, probabil în unele colecții particulare sau în al unor instituții, fără a putea însă a le da de urmă. Credem că cercetări ulterioare vor aduce în mod sigur noi informații privind conținutul și soarta cărților aflate în biblioteca distinsului preot și istoric arădean.

Pe lângă bibliotecile diferitelor instituții arădene, a Palatului Cultural, a Liceului „Moise Nicoară”, a Institutului Pedagogic-Teologic și cea a Episcopiei, care prin bogatele fonduri de carte confereau Aradului un deosebit prestigiu cultural, se înscriu și bibliotecile particulare, precum cele ale episcopului Iosif Ioan Goldiș, a arhimandritului dr. Iustin Suciu sau cea a preotului dr. Gheorghe Ciuhandu.

The Library of Rev. Dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947). A Reconstitution Attempt. Besides the rich libraries of several institutions, i.e. that of the Cultural Palace, that of the “Moise Nicoară” High School, that of the Pedagogical and Theological Institute and the Bishopric Library, there are also several private libraries in Arad, such as that belonging to Bishop Iosif Ioan Goldiș, that of the Archimandrite Dr. Iustin Suciu, or that of the Rev. Dr. Gheorghe Ciuhandu. Gheorghe Ciuhandu's love for books must have been deeply rooted in his family's traditions; his father, Petru Ciuhandu was a priest in Roșia-Bihor; he had graduated from the Greek-Catholic Gymnasium in Bihor and from the Theological Institute in Arad, having famous colleagues such as Vasile Mangra and Roman Ciorogariu. Being educated in the intellectual environment of the city of Cernăuți, Gheorghe Ciuhandu treasured books and started to build a library that was soon to become a way of life. The attempt to reconstitute the library given the lack of an inventory is extremely difficult task. The only reference available is to be found in father Ciuhandu's letters published by Dumitru Fecioru and Gabriel Ștrempel; some of his books have also been identified in the Library of the Romanian Orthodox Patriarchate and the Library of the Romanian Academy. However, the destiny of father Ciuhandu's library was different from what he had planned. Many books have been scattered, some in personal collections, some in libraries of various institutions, and thus are actually untraceable. There are strong reasons to believe that further research will reveal new information concerning the lost books in the library of the distinguished priest and historian.

⁵⁷ Gheorghe Lițiu, „O lacrimă pentru părintele dr. Gheorghe Ciuhandu”, în *Biserica și Școala*, anul LXXI, nr. 20, 11 mai 1947, p. 146.

Preotul Ioan Moța – promotor prin excelență al presei românești din Orăștie și „Calendarul Național al Foi Interestante”

Prof. Dr. Valeriu Gabriel BASA

Prezentul articol își propune să continue prezentarea activității publicistice complexe desfășurată la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea în Orăștie. Strădaniile iscusitului gazetar – părintele Ioan Moța, care au încununat munca cărturarilor din vechiul ținut al Hunedoarei, conturate în articolul „*Preotul Ioan Moța și rolul său la dezvoltarea presei românești din Orăștie*”¹, reușeau să străbată prin intermediul unui calendar, până în casele cele mai îndepărtate ale fiilor neamului românesc.

Scopul unei astfel de publicații era trezirea interesului națiunii față de tot ceea ce era în măsură să contribuie la emanciparea culturală sau propășirea economică a poporului. Realizarea sa genera conștiința de neam, fără de care năzuințele de veacuri ale românilor nu s-ar fi împlinit. Conștient de această realitate, părintele gazetelor românești din Orăștie a hotărât editarea „*Calendarul Național al Foi Interestante*” (1907-1915).

A început să fie tipărit în „Tipografia Nouă” din Orăștie, în anul 1907, după cum menționau și alte studii de profil². Argumentele noastre în favoarea stabilirii anului 1907 ca an de apariție sunt două. În primul rând informația publicată în „*Calendarul Național al Foi Interestante*” pe anul 1908, alături de ilustrația *Biruitoarea de la Beiuș* – Vasile Lucaciu, care preciza că în ediția din anul 1907 au fost prezentate imaginile celor 14 deputați români – câștigători în alegeri. În al doilea rând, precizarea existentă pe coperta volumului apărut în anul 1908, care menționa că acesta era anul II de apariție. Precizarea am considerat a fi necesară, datorită faptului că în lucrările generale apărute nu se consemnează nimic despre primul an al apariției sale.

¹ Vezi volumul omagial *Slujitor al Bisericii și al Neamului – Părintele Profesor Doctor Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Editura Reîntregirea, Cluj-Napoca, 2002, p. 443-453.

² Vezi Rodica Andruș, „*Calendare românești hunedorene*”, *Sargetia* XVIII-XIX (1984-1985), p. 437.

Răsfoind exemplarele găsite și parcurgând articolele promoționale ale „Calendarului Național al Foiî Interesante” apărute în „Libertatea” sau în „Foaia Interesantă”, constatăm că la fel ca în toate publicațiile de profil, erau nelipsite datele astronomice, calendarul propriu-zis, lista târgurilor și informații referitoare la serviciile poștale și la cotațiile financiare.

La o analiză mai atentă, constatăm că existența acestora era necesară și avea implicații directe în viața țăranilor români, târgurile fiind locurile în care ei își puteau valorifica produsele gospodărești și își procurau cele necesare traiului. Pentru aceasta, era absolut obligatorie cunoașterea cotațiilor monedei aflate în circulație, altfel existând posibilitatea de a fi înșelat de comercianții speculanți. Iată așadar cum informații aparent stereotipe aveau o importanță reală, contribuind în felul lor la dezvoltarea bazei materiale a românilor.

În același scop, „Calendarul Național” publica rubrici ca: *Sfaturi și poveți*, *De vorbă cu ai casei* sau *Pentru economi* care prezentau sfaturi practice pentru fiecare din lunile anului. Activitățile gospodărești – plugăritul, grădinăritul, îngrijirea vitelor, pomăritul, stupăritul și altele, fiecare în parte, aveau particularitățile lor de care bunul gospodar trebuia să țină seama pentru a obține rezultate îmbelșugate³, care la rândul lor să permită susținerea luptei naționale.

Conștienți de faptul că implicarea poporului în acest proces nu era posibilă, fără o prealabilă cunoaștere a originilor comune – care existau între toți românii – „Calendarul Național al Foiî Interesante” prezenta informații despre acest subiect. Vitejia dacilor care au luptat cu toată ființa lor, preferând să moară liberi decât să se lase cucerii, era în măsură să trezească în sufletele tuturor sentimentul mândriei naționale. Pentru a facilita înțelegerea evenimentelor, era publicată și lucrarea în versuri *Moartea lui Decebal*, a lui I. Nenițescu. Istoriei dacilor i-au fost alăturate fragmente din istoria culturii și civilizației romanilor care, pentru cucerirea Daciei, au construit o serie de obiective militare. Modalitatea construirii Sarmizegetusei, „cetatea cea tare a lui Decebal”, ca și *Faptele lui Traian, povestite de banii din zilele lui* erau articole care aduceau suficiente motive pentru a redeștepta în sufletele românilor sentimentul de mândrie⁴.

Articolele, care prezentau date despre istoria neamului și chiar a lumii întregi, erau numeroase și variate. *Răvașul vremurilor*⁵ se intitula rubrica în care erau prezentate succint momentele cheie ale istoriei și culturii românești. Între acestea menționăm: descălecatele lui Dragoș în Moldova și Radu Negru în Țara

³ Vezi articolele apărute în *Calendarul Național al Foiî Interesante* pe anii 1908, 1909, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915.

⁴ „Marii noștri străbuni”, în *Calendarul Național al Foiî Interesante*, 1908, p. 54-63; „Sarmizegetuza”, în *Calendarul Național al Foiî Interesante*, 1909, p. 53-56; „Faptele împăratului Traian povestite de banii din zilele lui”, în *Calendarul Național al Foiî Interesante*, 1913, p. 58-71.

⁵ Date culese din exemplarul *Calendarul Național al Foiî Interesante*, 1909, al Muzeului Civilizației Dacice și Romane din Deva, care fiind fragmentar nu a permis identificarea paginii, *Calendarul Național al Foiî Interesante*, 1913, p. 26.

Românească, moartea lui Ștefan cel Mare, uciderea lui Mihai Viteazul, revolta lui Horea, întâia răpire a Basarabiei, revoluția lui Tudor Vladimirescu, deschiderea școlii române condusă de Gheorghe Lazăr la București, adunarea românilor de pe Câmpia Libertății de la Blaj, formarea României prin unirea Moldovei și a Țării Românești, înființarea Astrei, înființarea Academiei Române sau înălțarea României la rangul de Regat. Au urmat articole speciale care prezentau amănunțit faptele de vitejie ale conducătorilor luptei naționale ale românilor. Titlul articolului care vorbea despre cei doi făuritori de țară: Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul era în mod elocvent asemănător cu cel al rubricii prezentate în paginile „Foi Interesante”, *Pagini alese – din trecutul neamului* care a știut să lucreze neîncetat pentru trezirea conștiinței naționale⁶.

Anul 1912 aducea continuarea sa, vorbind despre *Cea mai mare zi din istoria neamului românesc*, intrarea lui Mihai Viteazul în Alba Iulia și ulterior despre *Mihai Viteazul cucerind după Ardeal și Moldova*⁷. În acest fel, sufletele românilor se umpleau de speranța că prin efortul conjugat se va ajunge într-o zi la realizarea definitivă a acestui ideal, pe care Mihai îl realizase chiar și pentru o clipă. Pentru eliberarea românilor de domnitorii străini, care „scoteau sufletul din acest biet popor” luptase la 1821 și Tudor Vladimirescu – eroul poporului din Muntenia, „om ce n’avea multă carte, ci multă inimă, suflet mare”, care a reușit să răstoarne domnia străină și să restabilească domnia națională⁸. Exemplul său prezentat în „Calendarul Național al Foi Interesante” pe anul 1912 venea să sporească această speranță, subliniind în același timp prin descrierea tragicului său sfârșit modul în care străinii îi răsplăteau pe aceia care au avut curajul a revendica drepturile elementare ale oricărei națiuni⁹.

Într-un mod asemănător erau tratați, în vremea respectivă, aceia care din iubirea de neam refuzau să se supună autorităților, militând pentru credința și limba lor. Că așa stăteau lucrurile o înțelegem din articolul *Pătimitorii iubirii de neam* care, alăturând cuvântul cu imaginea, îi prezenta pe câțiva dintre cei care au suferit în cursul anului 1913. Preotul George Mureșan din Moftinul Mic – județul Satu Mare, arestat împreună cu 14 credincioși – timp de șase săptămâni, și preotul Mihail Ciurdariu din Dob, arestat pentru trei luni, erau exemple grăitoare ale acestui fapt. Suferința lor era cauzată de faptul că au protestat împotriva nou-înființatei Episcopii greco-catolice maghiare de Hajdudorog, prin care se făcea o nouă încercare de maghiarizare și respectiv deznaționalizare a românilor. Acestora li se adaugă și exemplul învățătorului Darius Pop din Băsești, care, luptând pentru aceeași cauză, publicase în ziarul „Românul” un articol în care „a zbiciuit pe dascălii români lași,

⁶ „Din trecutul mare al neamului”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1911, p. 30.

⁷ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 2, 66.

⁸ „Calendarul Național al Foi Interesante pe 1912”, în *Foaia Interesantă*, nr. 42 din 13/26 oct. 1911.

⁹ „Tudor Vladimirescu primește jurământul de supunere al boierilor și căpeteniilor la București”; „Tudor Vladimirescu prins de greci”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 32, 34.

care, lapadă dreptul limbii române chiar și în vorbiri private”. „Recompensa” era în măsură să edifice pe cititori asupra bunăvoinței și dragostei de care se bucurau românii aflați sub stăpânirea austro-ungară¹⁰. Aflând despre toate acestea, cititorul devenea din ce în ce mai conștient și mai pregătit pentru ziua cea mare a eliberării naționale.

Lupta dusă trebuia continuată cu orice preț. Limba, portul, credința se impuneau a fi apărate neîncetat. Singura instituție care sprijinea acest lucru era Astra, care reunea sub auspiciile ei pe cei mai însemnați cărturari ai neamului. Prin urmare „Calendarul Național al Foi Interesante” nu putea trece sub tăcere Adunarea jubiliară a Asociațiunii ținută la Blaj în anul 1911. Unitatea culturală i-a înfrățit pe toți aceia care participau la „clipa măreață când Archiereii noștri, uniți și neuniți trec peste piața Blajului la olaltă spre Catedrală, dând prin asta o măreață pildă de frăție românească”¹¹. Vădită fiind importanța momentului, acestuia i-au fost dedicate pagini întregi din cuprinsul Calendarului, care se încheiau cu prezentarea personalităților care alcătuiau noua conducere a prestigioasei instituții: A. Bârseanu – președinte, dr. V. Suciu – vicepreședinte, O. Goga și O. C. Tăslăuanu – secretari¹². Unitatea înfăptuită cu ajutorul culturii avea să fie desăvârșită cu ajutorul rezultatelor științei, materializată de temerarul ing. Aurel Vlaicu, sub forma mașinii sale de zbor. Împreună, omul și avionul reușiseră a da o reprezentare care i-a înmărmurit pe toți cei prezenți, făcându-i să vibreze la fiecare rotație prin văzduh, când inima le bătea cu putere iar respirația se întretăia la unison. Era vibrația emoției care avea să-i unească din nou abia peste câțiva ani, când se pregăteau a merge la Marea Adunare de la Alba Iulia¹³.

Până atunci, „Calendarul Național” avea grijă să prezinte faptele vrednice ale celor doi mari sprijinitori ai școlilor românești aflate într-un real pericol, Episcopul Nicolae Popea al Caransebeșului și boierul basarabean Vasile Stroescu, care trăia în Elveția. Din mijlocul poporului sau de la mari depărtări aceștia au jertfit o parte însemnată a agoniseliilor lor pentru a păstra deschise aceste făclii ale conștiinței românești – școlile¹⁴. Jertfelnicia lor era un nou îndemn pentru toți fiii neamului de a nu precupeți nici un efort pentru a-și trimite copiii la învățătură.

Descoperirile științei aveau consecințe binefăcătoare asupra vieții omului și, ca atare, „Calendarul Național al Foi Interesante”, le prezenta cititorilor. *Vorbire prin telefon, Bravurile științei, Minunile științei medicale, Minunile firii pe fundul mării*

¹⁰ „Pătimitorii iubirii de neam”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1914; „Calendarul Național pe 1914”, în *Libertatea*, nr. 55 din 21 nov./3 dec. 1913.

¹¹ „Calendarul Național pe anul 1912”, în *Foia Interesantă*, nr. 42 din 13/26 oct. 1911.

¹² „Archiereii români la Blaj la jubileul Astei”, „Tot de la serbările de la Blaj”, „Asociațiunea și noua conducere”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 36, 38, 40, 42.

¹³ „Zborul lui Vlaicu la Blaj și defilarea în port național”, „Bravul zburător de la Blaj”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 40, 70.

¹⁴ Vasile Stroescu „Scrisoarea către Libertatea”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1911, p. 2, 34.

sunt doar câteva dintre articolele care vorbeau despre aceste binefaceri ale cercetărilor științifice, care au făcut posibile convorbirile la distanță, operațiile estetice sau mutarea unui pod de fier pe râul Raab¹⁵. Toate erau în măsură să informeze, dar, în același timp, să stârnească și interesul pentru cunoașterea acestora, contribuind în egală măsură la instruirea poporului și în același timp la propășirea sa.

Elementele etnografice constituiau – așa cum din întreaga colecție a „Foi Interesante” cititorul avea posibilitatea a afla –, o parte importantă a ființei naționale, care trebuia păstrată cu toată puritatea ei. La aceasta contribuia prin produsele sale *Țesătoria națională din Orăștie*¹⁶. Rolul acesteia era dublu, contribuind, în același timp, și la încurajarea „industrii de casă”, care începuse să decadă. Prin urmare, promovarea portului național din diferite regiuni ale țării constituia unul dintre obiectivele pe care publicația le-a urmărit de-a lungul întregii sale existențe.

Strâns legat de sufletul românilor era și binecunoscutul joc al „călușerului”, pe care flăcăii satelor ardeleni îl executau cu multă mândrie orișunde se aflau. Proveniți din diverse părți ale Transilvaniei, soldații Regimentului 64 Orăștie au constituit propria lor grupă de călușeri, care contribuia, chiar înrolați fiind într-o armată ce le era străină, la păstrarea acestor obiceiuri strămoșești¹⁷. Existența conștiinței apartenenței la neamul românesc, pentru care „Calendarul Național” lucra neîncetat, a făcut ca implicarea României în războiul balcanic să fie urmărită cu viu interes.

Pacea de la București încheiată în 1913 aducea României Cvadrilaterul. România „mărită” era văzută atunci ca un stat al cărei viitor era în măsură să aducă o creștere a prestigiului său. Aceasta mai cu seamă datorită faptului că familia regală română plănuise a statornici relații de înrudire cu familia țarului Rusiei și cea a regelui Greciei, prin căsătoria principelui Carol cu prințesa Olga – fiica cea mare a țarului și a principesei Elisabeta cu principele de coroană George al Greciei¹⁸. Asupra rolului principelui Ferdinand, care a condus armatele române pe câmpurile de luptă, ca și asupra desfășurării evenimentelor din Balcani, „Calendarul Național al Foi Interesante” pe 1914 revenea și în articolul *Marile întâmplări ale anului 1912-1913*¹⁹. Lucrul nu era întâmplător, ci dimpotrivă, venea să prezinte legătura care se stabilise între acesta și armata pe care o conducea. De altfel, existența unei legături strânse între poporul român și conducătorii săi era accentuată în numeroase rânduri.

Izbucnirea Primului Război Mondial, moartea regelui Carol I, înmormântarea, precum și pregătirile pentru alegerea noului rege, au constituit elementele preponderente ale „Calendarului Național pe 1915”²⁰. Situația existentă pe câmpurile

¹⁵ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1907, p. 84-86; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1909, p. 72-73; p. 87; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1910, p. 66-69.

¹⁶ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 67-70.

¹⁷ „Voinicii noștri călușeri”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 76.

¹⁸ „România mărită și marele ei viitor”, în *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1914.

¹⁹ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1914.

²⁰ „Calendarul Național pe 1915”, în *Libertatea*, nr. 78 la Crăciun 1914.

de luptă, descrisă de numeroase note, comentarii și hărți ale frontului, era urmărită cu viu interes, încercând să facă înțeles rostul „marelui război al lumii”. În noul context, poziția României, atitudinea oamenilor politici și a familiei regale române devenea centrul atenției spre care erau îndreptate privirile poporului din Ardeal. Prin urmare, moartea regelui Carol I, pe care românii l-au privit ca pe un adevărat părinte, în măsură a-i izbăvi de nedreapta stăpânire străină, precum și funeraliile organizate erau prezentate elocvent. Evocarea momentelor așezării sicriului „pe dricul tunului turcesc luat în 1877 de la păgâni pe care a fost dus la mormânt”, a mănăstirii de la Argeș – în care a fost înmormântat și a „codrului de steaguri sfinte cari au fost în războiul din 1877, petrecând acum pe marele lor căpitan de atunci”, este în măsură să confirme cele afirmate mai sus²¹.

Legătura statornicită între familia regală română și poporul pe care îl conducea, „Calendarul Național al Foi Interestante” îl sublinia de altfel de mai multe ori. Ca o dovadă a existenței acesteia, prima filă a „Calendarului Național al Foi Interestante” din 1913 publica articolul *Darurile reginei*, care vorbea despre Evanghelia scrisă de viitoarea regină și oferită mănăstirii Curtea de Argeș încă din 1866. Regina dăruise și mănăstirii din Sinaia o altă Evangheliu scrisă de ea și „zugrăvită” de principesa Maria, iar mâinile măiestre lucraseră și două pocrovețe (acoperitoare a Sf. Potir) împodobite cu mărgăritare, dăruite Mitropoliei din București și bisericii din Râșnov. Toate erau dovezi incontestabile ale acestei identificări întru toate cu națiunea pe care o cârmuia²².

Prezentarea acestor aspecte făcea cunoscute în mod implicit și înclinațiile artistice și culturale ale venerabilei suverane a României. Limba neamului și valorile sale erau respectate cu sfințenie, iar aceasta era un bun exemplu, care trebuia urmat de toți românii indiferent în ce funcții se aflau sau unde locuiau.

Necesitatea conștientizării acestui fapt a făcut ca în paginile „Calendarului Național al Foi Interestante” să fie publicate nenumărate produse ale culturii și literaturii românești. Creațiile literare culte aparțineau scriitorilor proveniți din toate teritoriile locuite de români. Spre exemplificare consemnăm câțiva dintre aceștia: Zaharia Bârsan, Andrei Bârseanu, George Coșbuc, Octavian Goga, Elena din Ardeal, Petre Dulfu, Artur Stavri, G. Rotică, George din Moldova (Gheorghe Kernbach), Cornelia din Moldova (Cornelia Kernbach), Șt. O. Iosif, Ecaterina Pitiș, Vasile Stoica, Maria Cunțan, P. Pădure, (Teodor Murășanu), care au semnat creațiile poetice. Între autorii lucrărilor în proză erau: I. Boteni (I. Ionescu Boteni), N. Petra Petrescu, V. A. Urechia, Victor Eftimiu, Ioan O. Zugravu, și alții. Nu lipseau nici poeziile populare și strigăturile culese din diferite zone ale țării, care deveneau astfel puse în circuitul cultural al țării. Completarea acestui spectru se făcea cu numeroase anecdote, glume și snoave, care descreșind frunțile cititorilor le prezentau realități ale

²¹ *Ibidem*.

²² *Calendarul Național al Foi Interestante*, 1913, p. 1-3.

vieții cotidiene. Între acestea menționăm: *Când e țiganul om?, Șiret, țiganul dar nici românul prost, Cum e sluga și stăpânul, Între prieteni*.

Respectând ideile pragmatice ale „Foi Interesante”, „Calendarul Național” prezenta informații din cele mai variate. *Țări și domnitori de pe toate continentele*²³, era rubrica în cadrul căreia au fost prezentate date despre istoria, cultura și civilizația a numeroase popoare. Acestea i se alăturau și articole separate care descriau cele mai interesante locuri și lucruri din lumea întreagă. Toate erau însoțite de ilustrații semnificative: *Turnul de la Chindia din Târgoviște, O ureche a acului în America, Tren cu vântrele în Siria, Vânătoare de găște sălbatice în Canada, Locurile sfinte – Ierusalimul*²⁴. Varietatea și numărul ilustrațiilor, însoțite doar de scurte precizări, era însă covârșitoare, acoperind întreaga gamă a problematicei abordată în paginile calendarului. Din nenumăratele astfel de ilustrații ne mărginim a enumera câteva, pe care le-am considerat a fi în măsură să convingă asupra realității afirmației de mai sus: *Cavaleria română, Regina Elisabeta la Azilul de orbi „Vatra Luminoasă”, Avram Iancu, Capul lui Ștefan Bathory adus înaintea lui Mihai Viteazul, Sfîntirea podului lui Traian peste Dunăre, Româncuță pădureancă din Tulgheș, Băiețel în costum național, Grup de juni din Dârste și Noua (lângă Brașov) în port național ca și călușeri, Defilarea comunei Obreja, Soldați români călușeri, Turnul din Pisa, Palate ce zgârie norii*²⁵.

O privire retrospectivă a aspectelor prezentate ne arată că în întreaga sa existență, „Calendarul Național al Foi Interesante” a fost în permanență preocupat a contribui la lărgirea orizontului informațional al cititorului și la educarea sa, pentru ca astfel mintea și inima acestuia să fie în măsură a răspunde la unison chemării de a contribui, atât cât le stătea în putință, la realizarea mărețului act al desăvârșirii sociale și naționale.

Inexistența unor alte numere, ulterioare anului 1914, ca și întreruperea abuzivă în 1915 a „Foi Interesante” și a „Libertății”, în paginile cărora apăreau materiale promoționale cu privire la „Calendarul Național” al anului următor, i-au determinat pe cercetătorii de până acum să considere că apariția acestuia a încetat în anul 1915. Trebuie însă reținut că fosta muzeografă a Muzeului Județean din Deva, Rodica Andruș (decedată în 1993) – care în prealabil a funcționat ca cercetător științific la Muzeul de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca, semna în articolul *Calendare românești hunedorene*²⁶, existența unor numere ale unui calendar care avea același

²³ Rubrica a fost identificată de noi în toate numerele consultate.

²⁴ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1911, p. 8; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 99-100; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1913, p. 79, 81; „Calendarul Național” în *Libertatea*, nr. 40 din 20 sept./3 oct. 1908.

²⁵ *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1908, p. neidentificată; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1911, p. 1, 32, 71, 73, 77, 89, 109; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1912, p. 41, 77; *Calendarul Național al Foi Interesante*, 1913, p. 69, 74.

²⁶ R. Andruș, „Calendare românești hunedorene”, în rev. *Sargetia*, nr. XVIII-XIX, 1984-1985, p. 437, 440.

STUDII ȘI ARTICOLE

titlu, apărute în perioada anilor 1923-1930. Faptul că pe coperta acestor numere se menționa că era vorba de anii XI –XVIII, cât și faptul că erau tipărite în „Tipografia Libertatea”, o determina să considere că ar fi existat un alt calendar, care purta același nume cu primul și care ar fi început a se edita în anul 1912, când cel dintâi ar fi fost la cel de al VI-lea an de apariție. Privind însă mai atent și remarcând faptul că în anul 1915, când foarte probabil apariția „Calendarului Național al Foi Interesante” a fost întreruptă – odată cu apariția „Foi Interesante”, acesta se afla la al IX-lea an de apariție, suntem tentați să afirmăm că exemplarele descoperite sunt o continuare a celui dintâi. Reeditarea acestuia s-a făcut după o îndelungată absență, abia atunci când situația financiară a publicației, retipărită la Orăștie din 1919 a permis-o, fără a putea afirma cu precizie când. Aceste noi numere ar fi continuat, în acest caz, așa cum ar fi fost și firesc, numerotarea anilor de apariție. În sprijinul acestei argumentări aducem și precizarea că niciunde în paginile revistelor publicate în Orăștia anilor 1912-1915 nu se vorbea despre un nou „Calendar Național al Foi Interesante” și nimeni nu a semnalat până acum existența acestuia.

Certă rămâne înrăurirea pe care *Calendarul Național al Foi interesante* a avut-o, alături de celelalte gazete care au văzut lumina tiparului, prin strădaniile părintelui Ioan Moța. În acest fel se încununa munca aceluia care a contribuit în fiecare zi, în fiecare ceas la realizarea conștiinței naționale și la slujirea intereselor poporului din mijlocul căruia provenea.

Rev. Ioan Moța - Promoter of the Romanian Press in Orăștie and „Calendarul Național al Foi Interesante” (The National Calendar of the Interesting Paper). *The work of Father Ioan Moța, a brilliant Romanian scholar and journalist, who, being aware of the values of the national heritage struggled to set free the enslaved Romanian people, has entered, flourished and took root in the hearts of Romanians from all over the world. Thus he contributed to the perpetual fight for liberty of all Romanians. The most conclusive piece of evidence of the role played by Father Ioan Moța's work in accomplishing the Great Union of all Romanians in one independent national state, was the fact that thousands of people took part in the Assembly which was to acknowledge the great celebration of all Romanian people – the union of Transylvania with Romania on December 1, 1918. The presentation of the conjugated activity of all publications edited in the county of Hunedoara, under the guidance of Father Ioan Moța is meant to explain how he managed to gather around him thousands of Romanians driven by the same unique ideal.*

Episcopul Dr. Vasile Coman – predicator al Sfintei Liturghii

Pr. Dr. Cristian MUNTEAN

Din imperioasa nevoie de a regăsi în cotidianul nostru modele demne de urmat, am considerat necesar acest demers rememorativ al personalității episcopului Vasile dintr-un unghi mai puțin exploatat – cel al liturgicului, convins fiind că singurul argument temeinic pentru existența lui Dumnezeu este argumentul liturgic, cel al preaslăvirii rugătoare.

Dacă ar fi să-l parafrarez pe Paul Evdokimov aş spune că de la începutul începutului: omul este o ființă liturgică, ce se descoperă între propovăduire și liturghie, pe drumul ascendent și concret al Euharistiei – taină a mulțumirii și recunoștinței¹.

De acest adevăr era conștient și episcopul Vasile încă din vremea în care slujea ca preot în parohia din Cetatea Brașovului. De atunci a încercat să le insuflă credincioșilor nevoia de liturgic, de duhovnicesc, și a pornit metodic în explicarea Sfintei Liturghii, într-o formă omiletică, publicând o parte din cuvântările sale în diferite reviste de teologie², pentru ca, mai apoi, să le strângă într-o carte ce a cunoscut până în prezent trei ediții³.

Despre personalitatea episcopului Vasile Coman nu voi mai stărui pentru că am făcut-o în celelalte studii publicate⁴, dar aş vrea să constat importanța pe care preotul Vasile – viitorul episcop, a acordat-o într-un chip strălucitor slujirii lui Dumnezeu

¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, p.29 ș.u. Autorul are o întreagă pledoarie pentru „omul nou” ca om al rugăciunii, ca ființă liturgică, în a cărei chip luminat de surăslul liturgic descoperi biserica lui Hristos ce prelungește liturghia în viața lui zilnică. p.79 passim.

² Vezi Prot. Dr.Vasile Coman, „Tatăl nostru”, în *MB*, nr.7-8, 1959, sau „Pâinea noastră”, în *MB* nr.7-12, 1960, sau „Și ne iartă nouă...”, în *MB* nr.3-6, 1960, sau „Casa Păcii”, în *MA*, nr.1-3, 1967 și exemplele ar putea continua.

³ *Cuvântări liturgice*, I -1971, II -1976 și *În apărarea unității credinței străbune*, Oradea, 1988.

⁴ Vezi în acest sens: „Preoție și slujire în scrierile episcopului dr.Vasile Coman”, în *Orizonturi Teologice*, Oradea, volum omagial, 2001; „Teologia pastorală episcopului Vasile Coman”, în *OT*, Oradea, nr.3-4, 2004, p. 162-176 și „Familia în viziunea episcopului Vasile Coman”, în *RT*, Sibiu, nr.2, 2005.

prin slujirea oamenilor, exemplificându-ne la mod practic sintagma „liturghie după liturghie”.

Era convins, după cuvântul marelui teolog Homiacov – că „doar acela înțelege Biserica care înțelege Liturghia”, arătând că Sfânta Liturghie nu este doar o manifestare a sentimentului de adorare a lui Dumnezeu ci și artera principală prin care se întreține viața religioasă-morală a credincioșilor. Ea este centrul de har și inimă Bisericii din care se comunică darurile jertfei de pe cruce a Mântuitorului⁵.

Sufletul Liturghiei, spune episcopul Vasile, este jertfa nesângeroasă a Mântuitorului pentru mântuirea tuturor celor ce se împărtășesc din darurile ei, cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste. Ea este prelungirea în timp și spațiu a jertfei de pe Golgota.

Prin Sfânta Liturghie avem prilejul să fim în chip duhovnicesc martori ai minunilor și tainelor pe care Domnul le săvârșește pentru mântuirea noastră, același Hristos care s-a jertfit pe cruce, se jertfește acum nesângeros, tainic și real pentru noi. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a ales pâinea și vinul pe care să le aducă Biserica lui Dumnezeu și pe care Hristos le primește ca ale Sale, le preface tainic, dar real, în Trupul și Sângele Său și în locul pâinii și vinului, care întrețin viața noastră vremelnică, primim „pâinea cea cerească”, prin care ni se dă și ni se arvunește viața cea veșnică⁶.

Arhiereul Vasile vedea în Sf. Liturghie teologia întreagă, turnată în forme speciale pentru viața duhovnicească a tuturor creștinilor, ce devenea vie și lucrătoare în activitatea lor. Prin intermediul ei, învățăturile credinței pătrund ca niște raze în viața noastră spirituală susținând cele mai alese năzuințe ale sufletului nostru. Liturghia era asemănată cu un „pedagog al creștinilor” către Dumnezeu ce a exercitat mereu o pătrunzătoare influență asupra vieții spirituale a acestora, modelând-o după chipul sublim de trăire dat nouă de Hristos Domnul⁷.

În locul altarelor vechi și al templului, care erau, după cuvântul apostolului Pavel, „umbra bunătaților viitoare”, (deoarece este cu neputință ca sângele de tauri și

⁵ Prot. Dr. Vasile Coman, „Liturghia este jertfa nesângeroasă a Mântuitorului”, în *MA*, Sibiu, nr. 6-8, 1964, p. 540, vezi și lucrările de mai târziu ale sale: „Însemnătatea Sf. Liturghii în viața credincioșilor”, în *MO*, Craiova, nr. 3-4, 1976, p. 175-185 și „Lucrarea Sfântului Duh în Liturghie”, în *MA*, Sibiu, nr. 4-6, 1981, p. 257-277. Ideea legată de Liturghie în care bate inima bisericii se poate citi mai pe larg și la Anton Baumstark, *Liturgie comparee. Principes et Methodes pour l'étude historique des liturgies cretiennes*, troisiemes edition, Revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3.

⁶ *Ibidem*, p. 541-542: Mitropolitul Bartolomeu explică și el inspirat întâlnirea cu Hristos euharistic în lucrarea: *Cartea deschisă a Împărăției, o însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, EIBMBOR, București, 2005, p. 41, în care ne amintește „Spre deosebire de spațiul cultural, în care realitatea devine simbol și se oprește aici, spațiul liturgic cupinde succesiunea: realitate-simbol-realitate. Vorbind la obiect, Iisus Hristos istoric devine aici simbol în pâine și vin, pentru că simbolul în pâine și vin să devină Hristos euharistic. Faptul că pâinea și vinul vor deveni Trupul și Sângele lui Hristos fără să-și piardă însușirile naturale ține de misterul liturgic.”

⁷ Vasile Coman, *În apărarea unității credinței străbune*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, 1988, p. 7.

de țapi să înlăture păcatele), Iisus a așezat jertfa Trupului și a Sângelui Său, singura care putea ispăși păcatele oamenilor redându-le curățenia vieții dintru început. El era mai aproape de Dumnezeu, ca unul născut Fiu al Tatălui și mai aproape de om, ca cel ce s-a smerit până la moarte pe cruce. Prin jertfa Mântuitorului de pe cruce s-a rupt zidul despărțitor dintre om și Dumnezeu, dintre pământ și cer⁸. Aceasta este realitatea de care ne face părtași fiecare Sfântă Liturghie.

Rolul ei îl descoperea părintele Vasile în păstrarea legăturii dintre Dumnezeu și făptura Sa. Prin funcția ei latreutică exprimă adorația pe care credincioșii o aduc lui Dumnezeu, iar prin cea harismatică, îi face părtași la harurile jertfei de pe Golgota⁹. În Liturghie se realizează în chip sacramental asemănarea noastră cu Dumnezeu.

Rugăciunile ei sunt cele mai pure vâlvătai ce au pornit din suflet către divinitate, iar prin taina și jertfa liturgică se dă certitudinea că aceste rugăciuni sunt primite și că efectul lor este însăși coborârea și prezența lui Hristos în viața noastră. Toate rugăciunile și cântările liturgice ținesc la această comuniune dintre credincios și Dumnezeu fie că o pregătesc, cum se face în partea ei primă, fie că o mărturisesc, în partea ei centrală, sau se întâlnesc în momentul cuminării. Modul teandric de a înțelege și trăi viața este nota specifică stilului creștin de viață. De aceea cred că episcopul Vasile a insistat mereu în activitatea sa misionară – ca preot și ierarh – la regăsirea creștinului în dimensiunea sa liturgică, ce nu se limitează doar la transcendent ci se desăvârșește și în imanent pe măsură ce dialogul dintre ins și ins sau ins și natura înconjurătoare este mai accentuat. Părintele Vasile vorbește de o neconținută slujire, a lui Dumnezeu și a oamenilor, prin Sfânta Liturghie.

Comunitatea liturgică, spune el, este susținută de virtutea iubirii pe care Dumnezeu o arată neîncetat prin jertfa de taină a Fiului Său și a iubirii întreolaltă, la care ne îndrumă rugăciunile din cuprinsul ei. Iubirea față de Dumnezeu are drept complement iubirea față de semenii¹⁰.

În Liturghie liniile vieții comunitare se completează cu trăsăturile vieții personale. În ea întâlnim rugăciuni care au forma singularului, cereri care privesc persoana credinciosului, mărturisirea de credință personală și, în sfârșit, ținta ultimă: sfințirea persoanei prin cuminarea cu Trupul și Sângele Domnului. Toți psalmii care au pătruns în cult au o formă personală de adresare. De pildă: „*Binecuvintează suflete al meu pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui*”.

Simbolul credinței începe cu singularul „cred” și nu cu o formă plurală de adresare din partea comunității, ci din partea persoanei. Iar în momentul cuminării toate rugăciunile au o notă personalistă: „*Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperământul casei mele*”.

⁸ Idem, *Liturghia este jertfa...*, p.542.

⁹ Idem, „Coordonate ale vieții creștine în Sfânta Liturghie”, în *MB*, Timișoara, nr.1-3, 1968, p.33, mai pe larg Pr. Petre Vinilescu, „Funcțiunea catehetică a Liturghiei”, în *ST*, nr.1-2, 1949, p.19 ș.u. sau excelența lucrare: *Istoria liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, 2001.

¹⁰ Același gând este dezvoltat și de părintele Teofil Părăian în *Puncte cardinale ale Ortodoxiei*, Editura Lumea Credinței, București, 2005, p. 54-55; vezi și V. Coman, *Coordonate...*, p.36.

Părintele Vasile ne face atenți la caracterul cosmic al Sf. Liturghii la care ia parte nu numai credinciosul și îngerii, ci întreaga creație. Cerul se bucură, natura însăși tresaltă de bucurie și parcă vrea să se cuminice din darurile suprafirești aduse de Fiul lui Dumnezeu. Viziunea aceasta dă Liturghiei caracterul unei mărețe catedrale a spiritului creștin¹¹.

Liturghia așează ca centru formativ al vieții creștine pe însuși Mântuitorul Hristos, pe care-L prezintă ca model de viață, ca și calea, adevărul și viața însăși. De fapt întregul nostru demers de reevaluare a culegerii de cuvântări liturgice a episcopului Vasile are în vedere acest „model de viață” pentru creștinul contemporan, prea puțin ancorat în dimensiunea sacramentală a Bisericii sale. De cele mai multe ori vorbim de un sincretism în care așa-zisul credincios este dispus să accepte orice legat de Dumnezeu doar în măsura în care nu-i sunt influențate pornirile, mofturile și, în ultimă instanță, păcatele.

Există numeroase studii liturgice menite să lărgescă orizontul de cunoaștere al creștinului modern¹². Eu încerc să aduc la lumină frumusețea unor texte simple, catehetice, pe care episcopul Vasile le-a rostit în formă omiletică mare parte din ele la biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Cetatea Brașovului, în vremea în care era parohul acestei biserici.

Ele au fost alcătuite din convingerea că în cultul Bisericii noastre și mai ales în Sfânta Liturghie sunt cuprinse învățăturile de credință și morală ale creștinismului, învățături care sunt îndreptar al vieții duhovnicești a credincioșilor.

Cartea a cunoscut trei ediții până în prezent bucurându-se de îmbunătățiri și completări necesare care ne fac să stabilim, metodic, atât necesitatea Sf. Liturghii în viața credincioșilor cât și simbolistica „pașilor” care ne fac să înțelegem mai adânc taina întâlnirii cu Dumnezeu în spațiul liturgic.

Ne-am oprit în acest studiu la cea de-a treia ediție a cărții intitulată: *În apărarea unității credinței străbune; studii și cuvântări cu caracter misionar-liturgic*, Oradea, 1988, considerând-o cea mai completă dintre ele.

Prima parte autorul o rezervă câtorva studii cu caracter misionar din care putem reține câteva titluri spre observare: *Sfânta Scriptură și rugăciunea; Conștiință și*

¹¹ *Ibidem*, p.37; iar pentru aprofundarea ideii vezi mai pe larg: Hans Urs von Baltazar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg, 1941 și o alt fel de analiză la Ep.Vicar Dr. Daniel Ciobotea, „Liturghia ortodoxă: viziune de viață atotcuprinzătoare”, în *MB*, Timișoara, nr. 1-2, 1990, p. 27 ș.u.

¹² Câteva titluri se impun a fi menționate: Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. Ene Braniște, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, Ediția II, 1989; D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, 2004; Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998; Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I și II, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996 și 2001; Arhim. Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, Editura Deisis, Sibiu, 1996; Gherman al Constantinopolului, *Tălcuirea Sfintei Liturghii*, Editura Anastasia, 2000; Arhim. Dr. Iuvenalie Ionașcu, *Sfânta Liturghie și Împărăția lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, 2000; Arhiep. Bartolomeu, *Cartea deschisă a Împărăției...*, sau André Scrima, *Biserica liturgică*, Editura Humanitas, 2005 și exemplele ar putea continua.

strategie misionară; Lucrarea Sfântului Duh în Sfintele Taine; Lumina iubirii celei mai presus de fire etc.

În „Lucrarea Sfântului Duh în Sfânta Liturghie” autorul ne pregătește pentru întâlnirea cu dumnezeiasca lucrare a Sfintei Liturghii ce stă în legătură neîntreruptă cu Sfânta Treime a cărei împărăție o binecuvântăm de la începutul ei¹³.

Prin săvârșirea Sf. Liturghii, Biserica devine farul Duhului Sfânt în lume și este mereu o binevestitoare a mântuirii. Duhul Sfânt îndeplinește un rol activ. El vine și sfințește darurile și viața credincioșilor¹⁴.

Total e o aducere aminte, o ascensiune spre cer și o coborâre a cerului pe pământ ca să se îplinească cererea: „precum în cer așa și pe pământ”. Părintele Scrima definea acest memorial liturgic (anamneza) cu „inima liturghiei”. E momentul în care noi facem prezent Cuvântul lui Dumnezeu într-un sens foarte tare: asumăm prezența, în orice moment al istoriei, a Cuvântului lui Dumnezeu, cel care a instituit în origine, adică în momentul Paștelui, Liturghia¹⁵.

În Liturghie ne pregătim pentru împărtășirea cu Hristos devenind hristofori. Credincioșii se împărtășesc cu sângele pnevmatizat, dătător de viață prin Duhul Sfânt. El este prezent și împărtășit cu trupul și sângele lui Hristos¹⁶.

Prin Liturghie, conchide părintele Vasile, ne pregătim pentru întâlnirea cu Hristos, pentru comuniunea cu Dumnezeu. Ea este ca o ascensiune spre Dumnezeu și o coborâre a lui Dumnezeu la om, prin care toate vor primi „lumina cea curată a dumnezeirii”¹⁷.

Partea cea mai consistentă a lucrării intitulată *Cuvântări liturgice* explică într-o formă omiletică, întreaga desfășurare a Sfintei Liturghii, descoperind cititorului contemporan atât frumusețea Împărăției lui Dumnezeu cât și calea de a o dobândi prin realitatea la care participă la fiecare liturghie. Părintele Vasile explică: Credinciosul se înalță prin rugăciune până la capacitatea de a fi vrednic de Hristos,

¹³ Paul Evdokimov explică și el această taină: „Rugăciunea Bisericii poartă freamătul revelației biblice, ea vine din totalitatea adevărului și în el culminează. De aceea, orice regulă de rugăciune debutează printr-o invocare a Sfintei Treimi”, în lucrarea: *Vârstele vieții spirituale*, Editura Christiana, 1993, p.185.

¹⁴ André Scrima în *Biserica Liturgică*, Editura Humanitas, 2005, vorbește „in extenso” despre această lucrare a Duhului Sfânt, arătând că de la pogorârea Sa, de când Duhul se află în această lume, îl cunoaștem pe Dumnezeu în mod liturgic. Liturghia este lucrare a Duhului iar Duhul dar al Liturghiei. Vezi în acest sens întregul capitol: *Omul renăscut din duh în viața liturgică*, p. 25-44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 195-196.

¹⁶ Rubem A. Alves în *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică*, Editura Deisis, Sibiu, 1988, definea acest moment al împărtășirii într-un mod original: Euharistia e un dineu antropofagic, un ritual magic. Mănânci trupul persoanei moarte pentru a ajunge ca ea. Sperăm să fim mâncați, asimilați de mâncare... dacă trupul și sângele ar fi asimilate în trupurile noastre, ele ar deveni ceea ce sântem noi. Dar Euharistia e inversul normalității: mâncăm și bem pâinea și vinul, dar pâinea și vinul sunt cele care ne mănâncă pe noi. Urmează să devenim ceea ce sunt ele: Trupul și Sângele lui Hristos, p. 31.

¹⁷ Vasile Coman, *În apărarea...*, ed. cit., p. 41; vezi și Arhim. Vasilios, *Intrarea în Împărăție, elemente de trăire liturgică a tainei unității în Biserica Ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 58-72.

care vine la el prin jertfa euharistică. Cultul creștin și îndeosebi Sfânta Liturghie a fost asemănată cu o minunată scară, pe care se coboară darul lui Dumnezeu la noi, iar noi ne înălțăm la El, ca să ne împărtășim din darurile Lui cerești.

Încă de la început, părintele Vasile ne vorbește de importanța rugăciunii liturgice. O temă întâlnită la majoritatea liturgiștilor, conștienți că numai în cadrul ei se realizează armonia între inima și gura tuturor ce se roagă împreună înălțându-și sufletele către Dumnezeu. Rugăciunile particulare nu pot înlocui rugăciunea liturgică¹⁸. Ea este calea pe care Dumnezeu a rânduit-o ca El să vină la noi și să rămână cu noi pururea. În rugăciunea liturgică nu se roagă un mădular singur, ci se roagă Biserica însăși, ca Trup tainic al lui Iisus Hristos. De fapt, rugăciunea liturgică cere sacrificarea a ceea ce este personal și vremelnic în favoarea mântuirii tuturor având drept model întreaga viață a Mântuitorului, ce se descoperă, pas cu pas, de-a lungul întregii liturghii: nașterea, botezul, ieșirea la propovăduire, învățăturile și minunile, jertfa de pe cruce și învierea din morți¹⁹.

Participarea la această rugăciune liturgică nu se poate face oricum. Ideal ar fi ca întreaga ființă să fie îndreptată spre Dumnezeu în tot timpul săvârșirii ei, cu evlavie și adâncă pace duhovnicească.

Părintele Vasile se oprește, în continuare, la trei elemente necesare creștinului ce se apropie de sfânta cuminecătură: *frica de Dumnezeu, credința și dragostea*. Aceste trei „călăuze” spre Dumnezeu adâncesc duhul creștinului spre smerenie apropiindu-l cu toată puterea de Tatăl ceresc²⁰.

Și dacă această rugăciune liturgică nu se poate face oricum, ea nu se poate face nici oriunde. Fericitul Augustin spune că puterea lui Dumnezeu se vede în natură, înțelepciunea Lui se cunoaște în istorie, glasul Lui se aude în conștiință iar iubirea Lui se află în biserică. Părintele Vasile ne face atenți că avem nevoie în egală măsură de odihna și recreerea trupului cum avem nevoie și de înviorarea și sănătatea sufletului. Înainte de a urca pe muntele firii înconjurătoare ca să-ți înzdrăvești trupul, urcă în „muntele cel sfânt al Domnului” să-ți înviezi sufletul în lupta vieții²¹.

¹⁸ Paul Evdokimov face un pas mai departe în înțelegerea acestui adevăr: „Ea, ne învață adevăratul raport dintre mine și ceilalți, face să se înțeleagă expresia – iubeste pe aproapele tău ca pe tine însuși –, ajută să ne desprindem de noi înșine, să facem a noastră rugăciunea umanității. Prin aceasta destinul fiecăruia devine prezent în noi. Rugăciunea îmbrățișează orașul, neamurile, umanitatea și cere pacea și unitatea tuturor. Orice izolare, orice separație individuală distonează în această simfonie perfectă: format liturgic, orice spirit știe din experiență că nu poate sta singur în fața lui Dumnezeu și că se mântuiește pentru ceilalți, cu ceilalți liturgic”, vezi *Vârstele vieții...*, ed. cit., p. 185; Vasile Coman, *op. cit.*, p. 52-53 și Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin, II Rugăciunea*, capitolul „Rugăciunea liturgică”, p. 94-127.

¹⁹ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 55.

²⁰ *Ibidem*, p.56; vezi și Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii liturghii și Despre viața în Hristos*, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992, p.30.

²¹ *Ibidem*, p.61; părintele Stăniloae, în monumentală lucrare: *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, în studiul introductiv de peste o sută de

Lecturând predicile părintelui Vasile poți observa meticulozitatea cu care urmărește toate etapele integrării în rugăciunea liturgică vorbind, în aceeași măsură, până și de modul în care participăm la Sfânta Liturghie: cu haine de sărbătoare și luminați la față, ca într-o zi a învierii noastre din păcat. Sfântul Ioan Gură de Aur se referea și el la podoabele creștinului ce participă la Sfânta Liturghie: „*în locul podoabelor care mint, înșeală, și duc la păcat se cuvine să ne gătim cu podoabele sufletului, care sunt milostenia, iubirea de săraci, modestia, bunătatea, care sunt mai de preț decât aurul și pietrele scumpe*”.

Chiar dacă vorbește de rugăciunea liturgică, părintele Vasile nu uită să atragă atenția și asupra importanței rugăciunii particulare, ca rugăciune făcută în „cămara sufletului”, ce este o rază de lumină ce alungă întunericul tristeții, negura păcatelor și luminează cărarea vieții. Se oprește la rugăciunile de dimineață, amiază și seară, înainte și după masă precum la începutul și sfârșitul oricărui lucru²².

Pentru ca această rugăciune particulară să fie vie și lucrătoare, trebuie să mergem din timp în timp la biserică, să o înviorăm și să o împreunăm cu cununa de rugăciuni a sfintei liturghii. Alături de aceasta, fiecare din cele șapte laude ne aduc aminte de câte o lucrare deosebită a Domnului Hristos pentru mântuirea noastră și ne îndeamnă să-l chemăm în ajutorul vieții.

Părintele Vasile ne introduce în taina sfintei liturghii prin cele două laude premergătoare: Vecernia și Utenia, fiecare dintre ele încărcate de semnificații liturgice deosebite prin care se face aducere aminte de momente mai importante din viața Mântuitorului Hristos²³.

Prezintă apoi biserica drept locaș de închinare sau „laborator duhovnicesc” în care, prin conlucrarea harului dumnezeiesc cu înălțarea și ruga inimii noastre, se naște „omul cel nou”, se restaurează făptura noastră și devine vrednică de viața cea nouă în Hristos²⁴. Descrierea interioară a lăcașului, cu toate componentele sale indispensabile, redau imaginea unei lumi în așteptare, în care totul este gândit conform unei rânduieli stabilite de mult și în care se acționează potrivit unui program cunoscut²⁵.

pagini, explică pe larg sensul sfintei biserici – ca cer pe pământ sau ca centru liturgic al creației, dar vorbește în același timp și de ființa umană ca biserică, iar persoana umană ca preot în ea (p. 21-80). Omul trebuie să dezvolte în ființa sa calitatea de biserică ce are în centrul ei pe Dumnezeu și calitatea sa de preot ce slujește lui Dumnezeu aflător în altarul inimii sale (p. 21).

²² Vasile Coman, *op. cit.*, p. 66.

²³ *Ibidem*, p. 69-71.

²⁴ Paul Evdokimov are un întreg capitol despre „omul cel nou” în lucrarea *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, definindu-l ca om înnoit, om al rugăciunii, o ființă liturgică și actuală ce mărturisește împărăția lui Dumnezeu ca fiindu-i deja deschisă (p. 65-83).

²⁵ Vezi și Arhiep. Bartolomeu, *Cartea deschisă...*, p. 14-28, în care se descrie frumusețea de negrăit a erminiei după care se pictează biserica și simbolistica obiectelor necesare cultului; pentru detalii vezi Pr. Prof. dr. Ene Braniște, Arhim. Prof. Ghenadie Nițoiu, Pr. Prof. Gheorghe Neda, *Liturgica Teoretică*, EIBMBOR, București, 2002, p. 93-144.

Nu se putea ca acestei introduceri să-i lipsească perspectiva iconică. Icoana reprezintă întreaga istorie a mântuirii săvârșită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Vedem chipurile sfinților și astfel avem un mijloc simțit de înălțare a sufletului spre Dumnezeu. Aflându-ne în fața unei icoane „tace tot trupul” și lasă să răsună în cuget și în minte ecoul veșniciei. Icoanele sunt ca o biblie în culori prin care se descoperă adevărurile dumnezeiești²⁶. Deci icoana ne arată firea îndumnezeită a omului.

Părintele Vasile ne face atenți la legătura dintre icoană și euharistie. În icoană avem o prezență simbolică iar în euharistie o prezență reală a lui Hristos. Icoana ne amintește și ni-L înfățișează pe Hristos iar euharistia ni-L comunică. Temeiul cinstirii sfintelor icoane ni-l dă însuși întruparea Fiului lui Dumnezeu. Cel ce a fost chipul slavei celei necuprinse de om s-a făcut om, asemenea cu noi, ca pe noi să ne ajute să fim „asemenea” cu Dumnezeu²⁷.

Ni se descoperă importanța prezenței Mântuitorului Hristos, care, prin liturghie continuă misiunea Sa arhierască. Sfânta Liturghie nu este numai jertfa tainică a Domnului, ci însuși Hristos este cel ce slujește această jertfă. Părintele ne prezintă modurile în care Mântuitorul este prezent în liturghie, preînchipuit încă din Vechiul Testament și apoi simbolizat prin acte ce vestesc părți din activitatea Sa, pe tot cuprinsul desfășurării ei.

Dacă arhiepiscopul Bartolomeu numește Sfânta Liturghie: cartea deschisă a Împărăției, părintele Vasile o vede ca arteră principală prin care se comunică vieții însuși Hristos și în care, pe aripile rugăciunii se înalță sufletele spre Dumnezeu iar Hristos se jertfește în mod tainic împărtășindu-ni-se prin sfânta cuminecătură²⁸.

Prin puterea Duhului Sfânt și în urma rugăciunilor pe care le face biserica, darurile care s-au pregătit pentru jertfă – adică pâinea și vinul – se prefac în Trupul și Sângele Domnului. Duhul Sfânt este dătător de viață. Prin El ne împărtășim de viața veșnică pe care ne-a dobândit-o Fiul lui Dumnezeu prin jertfa de pe Cruce.

Părintele Vasile se oprește și asupra persoanei Maicii Domnului. În cununa de rugăciuni liturgice ea e pomenită foarte des ca una ce a fost nedespărțită de Fiul Său încă din viața pământească asemeni lucrării de mântuire pe care o săvârșește neîncetat Fiul prin Sfânta Liturghie.

Părintele ne deschide perspectiva cosmică a Liturghiei ca „teofanie sfântă”, ca măreață lucrare a Duhului Sfânt în lume. Chiar dacă nu ne împărtășim în fiecare

²⁶ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 78; Icoana este un chip al eternității. Ea ne îngăduie să ne depășim timpul și să întrevădem veacul viitor în oglinda tremurândă a chipurilor. P. Florenski, „L'icone”, în *Cotacts*, 1974, nr. 4, p. 325, apud. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 71.

²⁷ Vezi Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă...*, p. 23 unde face diferența între icoană și tablou religios; și amplul studiu al Pr. Stăniloae intitulat: „Sfintele icoane în cultul ortodox”, în *Spiritualitate...*, p. 55-81.

²⁸ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 90. Prin coborârea Duhului Sfânt se primește și se sfințește jertfa, căci Duhul care se coboară e Duhul lui Hristos cel jertfit, care vrea să ne facă, dacă vrem și noi, asemenea Lui; vezi D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 94-95.

duminică, noi nu rămânem fără folos duhovnicesc ori de câte ori participăm la liturghie, ci ne facem părtași la darurile Duhului Sfânt.

Liturghia pe care o facem noi pe pământ e o icoană a Liturghiei îngerești, pentru că, la fiecare săvârșire a ei, îngerii stau împreună cu oamenii iar cerul și pământul se minunează de taina dragostei ce se săvârșește în ea.

Astfel Liturghia devine un exercițiu prin care învățăm adevărata legătură dintre persoană și comunitate, dintre mădular și trup. Lângă soarta noastră noi așezăm soarta întregii lumi, a tuturor oamenilor. Cântările liturgice duc pe credincios dincolo de el însuși și de cercul său familial, înspre adunarea de față, iar apoi spre cei ce nu sunt de față, vizând o perspectivă iconică universală²⁹.

Părintele Coman explică această perspectivă descoperind Sfânta Liturghie ca slujbă a împăcării omului cu Dumnezeu, prelungire a jertfei mântuitoare de pe Golgota, prin care s-a dărâmat zidul vrajbei dintre pământ și cer. De aceea ea începe cu imnul păcii, cântat de îngeri în noaptea Crăciunului: „*Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoie*”, rostit de preot înainte de a da binecuvântarea pentru Sfânta Liturghie. Așa înțelegem „pacea” ca o solie a cerului, un cântec al îngerilor și voia lui Dumnezeu către oameni³⁰.

Liturghia ne îndeamnă să avem privirea îndreptată spre Hristos, care vine la noi în chip tainic, dar și spre noi înșine, spre lăuntru firii noastre ce trebuie să fie curat. De aceea, după îndemnul Mântuitorului, Biserica a așezat Taina Mărturisirii ca taină premergătoare și pregătitoare a sufletului nostru pentru Taina Cuminecării. „Veșmintele sufletești” cu care suntem așteptați la această „cină a Împărăției” sunt cuprinse în cuvintele pe care le rostește preotul din fața ușilor împărătești: *Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați*³¹.

Prin mărturisirea păcatelor dobândim harul iertării și puterea de-a ne curăți de întinăciunea lor. Părintele Vasile analiza în Taina Pocăinței cele două părți: *mărturisirea* în fața preotului duhovnic, denunțarea păcatului cu hotărârea de a rupe orice legătură cu el și apoi *căința*, adică părerea de rău pentru păcatele săvârșite, frângerea inimii – lacrima pocăinței – din care izvorăște bucuria iertării³².

Căința și mărturisirea păcatelor nu sunt un scop în sine pentru credincios, ci doar mijloace pentru a ajunge la roadele mântuirii care se dau prin har.

În această taină întâlnim dialogul dintre credincios și duhovnic, având amândoi vie conștiința prezenței lui Dumnezeu, Care primește mărturisirea păcatelor și dă iertarea lor.

²⁹ Vezi Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, București, 1996, p. 260.

³⁰ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 112.

³¹ *Ibidem*, p. 131.

³² *Ibidem*, p. 133; vezi și Antonie de Suroj, *Bucuria pocăinței*, Editura Marineasa, 2005, unde găsești pagini admirabile despre pocăință: Pocăința este cotitura vieții, răsturnarea gândurilor, schimbarea inimii ce ne întoarce cu fața către Dumnezeu într-o nădejde plină de bucurie și freamăt, în încrederea că, chiar dacă nu merităm mila lui Dumnezeu, Hristos a venit pe pământ nu ca să ne judece, ci ca să ne mântuiască, a venit nu la cei drepți, ci la cei păcătoși (p. 39).

Sfânta Liturghie este, în viziunea părintelui Vasile, lucrarea dragostei neîntrerupte a lui Dumnezeu față de neamul omenesc, prin jertfa continuă a Mântuitorului pe sfintele altare ale bisericilor, este asemenea unei grădini în care întâlnim nu numai parfumul harului ceresc al Duhului Sfânt, ci pe însuși Hristos Care, ca un grădinar, sădește, îngrijește, curățește și hrănește pe cei ce intră în acest câmp al rugăciunii. După cum grădinarul folosește pentru ocrotirea florilor diferite substanțe, tot așa Grădinarul vieții noastre veșnice, Hristos Domnul, ne hrănește cu Trupul și Sângele Său, spre a ne învrednici de Împărăția cerurilor. El este „pâinea cea cerească”, după cum însuși a spus: „Eu sunt pâinea vieții, de va mânca cineva din pâinea aceasta viu va fi în veci” (In 6, 51)³³.

Prin Sfânta Cuminecătură se petrece o unire reală cu Dumnezeu și nu simbolică, ce face pe fiecare credincios mădular al Trupului tainic al lui Hristos. În viața duhovnicească avem nevoie de două feluri de hrană: una văzută – Trupul și Sângele Domnului, și alta nevăzută: darul Duhului Sfânt. La fel de bine putem sesiza două sentimente care cuprind ființa noastră după cuminecare: sentimentul unei bucurii duhovnicești, ce se naște din întâlnirea cu Hristos și sentimentul unei mulțumiri recunoscătoare pentru darul ce l-am primit.

Către sfârșitul acestei părți generale, părintele Vasile aduce câteva lămuriri legate de simbolistica unora dintre actele liturgice cum ar fi: semnul sfintei cruci, plecarea capetelor, metaniile, îngenunchierea, lumânările și tămâierea, ce lămuresc credinciosul despre valoarea și importanța lor în actul liturgic³⁴. Vorbește apoi despre liturgiile Bisericii Ortodoxe începând cu cea mai veche, a sfântului apostol Iacob și continuând cu cele ale Sfântului Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul.

Despre cea din urmă, a Sfântului Grigore sau Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite, autorul se oprește în mod special arătând că este o liturghie care se săvârșește doar în perioada Postului Mare și cuprinde rugăciuni de căință pentru că ne aduce aminte de patimile Mântuitorului Hristos.

Intrând în liturghia propriu-zisă autorul ne arată părțile principale: Proscomidia, Liturghia celor chemați sau a catehumenilor și Liturghia credincioșilor, făcându-ne să înțelegem cum devine ea o continuă și treptată arătare tainică a Mântuitorului între noi.

³³ *Ibidem*, p. 137. Prefacerea pâinii pământești în pâine cerească și împărțirea comunității cu ea este un act al Domnului provocat de cererea comunității euharistice prin jertfa de pâine și vin, care se aduce la altar de către preot, ca jertfă a Bisericii, pe care Domnul o prefăce în Trupul și Sângele Său euharistic prin lucrarea Sfântului Duh și a slujitorilor Bisericii. Prefacerea darurilor euharistice arată că sensul Sfintei Euharistii este acela de a fi mijloc de dialog între Hristos și Biserică. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, p. 330, sau cum ar conchide Yannaras: Biserica trăiește transfigurarea creației și a omului în spațiul și timpul liturgic; vezi *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, 2004, p. 87.

³⁴ Vezi Vasile Coman, *op. cit.*, p. 145-149.

Proskomidia este partea pregătitoare a Sfintei Liturghii. În decursul ei se aduc la altar elementele trebuitoare din care se pregătesc darurile, care se vor preface prin venirea Sfântului Duh în Trupul și Sângele Domnului. Preotul așează pe jertfelnic darurile de pâine și vin³⁵. Credincioșii cântă împreună cu cântărețul „laudele” și „doxologia”, adică preamăresc pe Dumnezeu, care primește rugăciunile noastre.

Părintele Vasile explică proskomidia din trei perspective. Pregătirea preotului, pregătirea darurilor și unitatea în Hristos³⁶.

La proskomidie începe dialogul dintre noi și Dumnezeu ca un suiș de daruri. Urcând pe scara schimbului de daruri spre Împărăția lui Dumnezeu, spre viața veșnică, ne transcendem tot mai mult³⁷.

Liturghia catehumenilor începe cu binecuvântarea mare și ectenia mare, familiarizându-ne, simbolic, cu o parte din viața Mântuitorului: cum a venit în lume preamărit de îngeri, cum s-a arătat oamenilor și i-a învățat cuvintele adevărului, cum și-a ales apostolii și i-a trimis la propovăduire, cum și-a arătat iubirea Sa de oameni până la jertfa de pe Cruce³⁸.

Ectenia mare mai este numită și ectenia pentru pace, având în centrul ei importanța rugăciunilor în pace cu Dumnezeu, cu noi înșine și cu semenii noștri, ca mod de împăcare cu Dumnezeu. Rugăciunea „Doamne miluiește” ne confirmă nevoia milei lui Dumnezeu pentru ajutorul nostru pe calea mântuirii.

Precum lumina soarelui este izvor de sănătate și distruge microbii care o atacă tot astfel harul lui Dumnezeu este izvor de sănătate morală și de biruință asupra păcatului³⁹.

La fiecare sfârșit al vreunei ectenii o pomenim pe Maica Domnului pentru că e „plină de dar” și pentru că a adus în lume pe dătătorul harului.

Ecteniile începătoare sunt trei, pentru a ne aminti că Dumnezeu este întreit în Persoane și că, prin aceasta, numărul trei e un simbol al infinității, dar al infinității în iubire, căci în Dumnezeu e infinitatea vieții în iubire⁴⁰.

³⁵ *Ibidem*, p. 159. Arhiepiscopul Bartolomeu, în lucrarea amintită: *Cartea deschisă...*, prezintă această lucrare de pregătire a darurilor și spațiul aferent sub un titlu inspirat: *Împărăția din firidă*: „În peretele de miazănoapte al absidei altarului se află o firidă, adică o încăpere mică, în care nu încap decât un singur om stând în picioare, cu o măsuță adăpostită într-o boltă și cu o lumină de ceară aprisă la intrare. Se numește proskomidiar și în ea se săvârșește proskomidia. Cuvântul e grecesc, de la verbul proskomizo, care înseamnă a aduce ceva pe palme, a oferi ceva în dar, a aduce cuiva ofrandă.” Tot el explică și calitatea darului: „Un astfel de dar are valoare de jertfă. Jertfa este actul prin care tu renunțând la un bun al tău, i-l dăruiești cuiva drag. A-i dăruii ceva cuiva face parte din însăși natura omului cu bun-simț, care a izbutit să-și înfrângă egoismul și să simtă nevoia de a-și bucura aproapele” (p. 38-39). Așa se explică de ce părintele Vasile mai numește proskomidiarul – jertfelnic. Vezi și Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Teoretică*, EIBMBOR, 2002, p. 188 ș.u., sau Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Tălcuirea Sfintei Liturghii*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2005, p. 47 ș.u.

³⁶ Vasile Coman, *op. cit.*, p.162-173.

³⁷ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 129.

³⁸ Atât Pr. Stăniloae cât și Arhiep. Bartolomeu explică în detaliu importanța binecuvântării: *Spiritualitate...*, p. 133-138 și *Cartea...*, p. 52-63.

³⁹ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 179 și Nicolae Cabasila, *Tălcuirea...*, p. 46-48.

Taina Întrupării este arătată în Sfânta Liturghie prin cântarea psalmilor profetici 91, 92, 94, care se mai numesc și psalmi antifonici. Ei se rosteau în fiecare Duminică și sărbătoare la Sfânta Liturghie în primul mileniu, iar cântarea lor se numește „cântarea celor trei antifoane”. Acești psalmi vestesc atât mila, bunătatea, dreptatea, adevărul și mărirea lui Dumnezeu cât și bucuria ce s-a arătat în lume prin venirea Mântuitorului Hristos.

Cu vremea psalmii profetici au ajuns să se rostească doar la sărbătorile în cinstea Domnului nostru Iisus Hristos și a Maicii Domnului. Biserica a rânduit alți psalmi cum ar fi: 102, 2-5, 10-11, 13-14. În locul antifonului al treilea, auzim rostindu-se Fericirile.

Vorbind despre ele, părintele le împarte în trei grupe de câte trei arătând cum putem deveni membri ai Împărăției lui Dumnezeu și cum putem dobândi fericirea launtrică și veșnică a sufletului, pentru că ele sunt „un rezumat al Evangheliei, o chemare la Împărăția lui Dumnezeu”⁴¹.

Ieșirea cu Sfânta Evanghelie și arătarea ei credincioșilor închipuie arătarea Mântuitorului în lume la începutul propovăduirii Sale. Așezată pe Sfânta Masă și închisă între scoarțele sale împodobite, Evanghelia era tăcută. Acum, așezată la locul ei, e gata să se deschidă – ceea ce se va face foarte curând – și să grăiască. Părintele Stăniloae subliniază faptul că întâlnirea noastră de acum cu Iisus Hristos nu este simbolică ci reală. În Liturghie noi devenim contemporani reali ai evenimentelor biblice, de la Geneză până la a Doua Venire⁴².

Îndată după intrarea cu Evanghelia în altar, Sfânta Liturghie ne arată în cântarea întreit sfântă adevărul credinței noastre despre Sf. Treime. Ea este introdusă în cult în secolul al V-lea și este o „mărturisire și grăire de mărire” a lui Dumnezeu, Cel unul în ființă și întreit în persoane. Ea prefațează citirile biblice, adeverind învățătura despre Sfânta Treime – sinteza învățurii creștine.

Citirile biblice au fost rânduite spre lectură în cadrul slujbelor și mai ales în Sfânta Liturghie pentru a cunoaște mai bine Cuvântul mântuitor și a ne pregăti mai curat pentru întâlnirea sfîntitoare cu El din Sfintele Taine⁴³.

Ectenia pe care o auzim îndată după citirea Evangheliei se numește ectenia stăruitoare, întreită sau cu osîrdie. După cunoașterea adevărului dumnezeiesc și a iubirii Fiului lui Dumnezeu, arătate nouă prin Evanghelie, ne apropiem cu mai multă îndrăzneală de Tatăl ceresc și cerem cu mai multă căldură mila Lui cea bogată.

Al treilea rând de rugăciuni, cu care se încheie Liturgia Catehumenilor, cuprinde cereri pentru cei chemați, adică pentru aceia ce se pregăteau să primească

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 172.

⁴¹ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 186; vezi și explicarea acestor fericiri p. 186-198. Te impresionează nu doar elocința teologică ci și profunzimea socio-umană care ne pune în fața unei personalități sensibilă la adevărurile și realitățile vieții cotidiene. „Cheia” în care sunt explicate aceste fericiri se rezumă la sintagma: Adevărata fericire se câștigă pe calea eliberării de păcat (p.187).

⁴² Arhiep. Bartolomeu, *op. cit.*, p. 96 și Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 299.

⁴³ Vezi V. Coman, *op. cit.*, p. 207 și N. Cabasila, *op. cit.*, p. 62.

botezul creștin. Ei nefiind încă membri ai Bisericii lui Hristos, nu aveau voie să participe decât la o parte a Liturghiei, numită – a catehumenilor sau a celor chemați.

Liturghia credincioșilor e cea de-a treia parte a Sfintei Liturghii, la care, în vremurile de început ale Bisericii, aveau voie să participe doar cei botezați.

Darurile, care vor fi în curând jertfite, trebuie aduse pe Sfânta Masă. Cele două ectenii pregătesc starea de înțelegere a dumnezeirii ce-și descoperă slava în imnul heruvimic, unde „cerul și pământul se unesc în sărbătoare”, după o expresie a Sfântului Ioan Gură de Aur.

Ieșirea cu Sfintele daruri are o îndoită însemnătate: una istorică și alta simbolică. Ne amintește cum se aduceau darurile în biserica veche creștină simbolizând anumite momente din viața Mântuitorului cum ar fi: ultimul drum făcut la Ierusalim și intrarea triumfală în oraș. Așezarea darurilor pe Sfânta Masă simbolizează îngroparea Domnului. E frumos de urmărit întreaga explicație pe care părintele Vasile o face despre aceste evenimente simbolice.

Cu așezarea darurilor pe Sfânta Masă ne apropiem de momentul cel mai însemnat al Sfintei Liturghii, când Mântuitorul, primind aceste daruri ca pe ale Sale, le preface prin venirea Sfântului Duh în Trupul și Sângele Său, care ni se dă spre iertarea păcatelor, spre viața de veci și spre moștenirea Împărăției cerurilor⁴⁴.

Părintele Vasile insistă asupra mesajului: „Să ne iubim unii pe alții și să mărturisim într-un gând pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”, ce pune Sfânta Liturghie sub semnul nesfârșitei iubiri a lui Dumnezeu față de credincioși, momentul prezenței netrecătoare a lui Hristos în inima credincioșilor și a veacurilor. Prin jertfa Domnului se „arvunește” viața veșnică și Împărăția lui Dumnezeu doar celor ce nu trăiesc în vrăjmășie.

Mărturisirea credinței adevărate (Simbolul de Credință) se face îndată după îndemnul la comuniune prin iubire, căci nu este de folos mărturisirea credinței, spune părintele Vasile, fără faptele iubirii de Dumnezeu și de oameni, precum sunt fără putere faptele iubirii dacă nu sunt străbătute și luminate de adevărul credinței⁴⁵.

Rostirea lui în Sfânta Liturghie s-a început în Antiohia la sfârșitul veacului al V-lea, iar între anii 512-518 s-a introdus în Liturghia întregii Biserici Ortodoxe în urma hotărârii patriarhului Timotei al Constantinopolului.

Trei sunt datoriile noastre față de acest Simbol: să-l cunoaștem, să-l mărturisim și să-l apărăm.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 222; vezi dezvoltat acest subiect la Nicolae I. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Editura Nemira, 2003, prezentată ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie din Cernăuți în 1933 și care nu și-a pierdut nici astăzi actualitatea.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 230. Părintele Stăniloae vine cumva în completare: Crezul este dovada iubirii lui Dumnezeu față de noi și mărturisirea Lui de către noi, este recunoașterea acestei dovezi a iubirii Lui. Iar mărturisirea Lui în ceruri este manifestarea iubirii noastre întreolaltă, întemeiată pe iubirea Lui față de noi. E o manifestare a sobornicității Bisericii în dreapta credință, întemeiată pe mărturisirea comună a dragostei Lui Dumnezeu față de noi și a dragostei noastre față de El și între noi. *Spiritualitate....*, p. 248.

După comuniunea iubirii și mărturisirea credinței adevărate în Dumnezeu ne apropiem de partea cea mai însemnată a Sf. Liturghii, în care se petrece minunea minunilor, prefacerea darurilor de pe Sfânta Masă în Trupul și Sângele Domnului. Sf. Chiril ne face să înțelegem că în acest ceas înfricoșat al Sf. Liturghii se cuvine să avem inimile la Dumnezeu, iar nu jos la cele pământești.

Preotul se pregătește de această stare prin rostirea rugăciunii euharistice sau de mulțumire care premerge și cuprinde jertfa cea de taină. Cuprinsul ei este foarte bogat în învățături mântuitoare, încât ne apare ca o sinteză a concepției creștine despre Dumnezeu și despre răscumpărarea neamului omenesc din robia celui rău⁴⁶.

Din acest moment Sfânta Liturghie ne face pomenire de patima, de moartea și Învierea Domnului, lucrări dumnezeiești prin care s-a dobândit mântuirea noastră.

Suntem în preajma celui de-al treilea moment al aducerii darurilor. Mai întâi ele au fost aduse de credincioși la Proskomidie, apoi pe Sfânta Masă în timpul cântării heruvimice iar acum sunt predate Mântuitorului cu cuvintele: „Ale Tale dintru ale Tale”. Rugându-L să le primească ca pe ale Sale, ne dăm seama că darurile pe care le aducem – adică pâinea și vinul – sunt până la urmă daruri pe care ni le-a dat însuși Dumnezeu. Nu noi suntem producătorii lor, ci ele vin de la Dumnezeu⁴⁷.

După rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt și binecuvântarea darurilor se împlinește minunea prefacerii. De acum nu mai avem în față doar imaginea sau simbolul Domnului, ci însuși Trupul Lui, care a pățimit, a fost răstignit, îngropat, a înviat, s-a înălțat la ceruri și stă de-a dreapta Tatălui. Iar vinul este de acum înainte însuși Sângele care a țâșnit din coasta cea împunsă cu sulița.

Minunea este cu totul nevăzută – spune părintele Vasile – dar reală, la ea se ajunge numai prin credință, care este „adeverirea lucrurilor nevăzute” (Evr 11, 1).

Prin jertfa euharistică noi dobândim câteva roade ce vin în ajutorul mântuirii noastre: „Ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Său Duh, spre plinirea Împărăției Cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă.”⁴⁸

După săvârșirea Sfintei jertfe, preotul rostește în taină o rugăciune de mijlocire în care se roagă ca sfințele daruri să-și reverse binefacerile lor cerești peste întreaga făptură. În acest timp credincioșii cântă Axionul sau cântarea de preamărire a Maicii Domnului: „Cuvine-se cu adevărat...”

Dacă în partea de mijloc a Sfintei Liturghii s-a săvârșit jertfa cea de taină, în partea din urmă a ei se împlinește taina împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului.

⁴⁶ Vezi *Liturghier*, EIBMBOR, București, 2000, p. 160 și Vasile Coman, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁷ Îi dăm lui Hristos pâinea menită să se prefacă în trupul nostru pământesc ca să ne întoarcă pâinea prefăcută în Trupul Lui înviat. „Dar din dar se face Rai”. Acesta e circuitul dragostei. De altfel în darul de pâine și vin ce le aducem și prin care ne aducem, în baza cererii Lui, e o întărire a pornirii de a ne dăru, e prefigurată însăși dăruirea ființei noastre, dar și voința Lui de a se aduce ca om și de a le aduce toate cele create Tatălui. Vezi pentru detalii Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate ...*, p. 280 și urm.

⁴⁸ *Liturghier*, p. 165, vezi pe larg explicația la Vasile Coman, *op. cit.*, p. 248 – 252.

Prin aceasta se împlinește însuși scopul dumnezeieștii slujbe, adică sfințirea credincioșilor.

Urmează apoi ectenia celor șase cereri care se încheie cu însuși rugăciunea pe care ne-a învățat să o rostim Domnul nostru Iisus Hristos – rugăciunea „Tatăl Nostru”. Părintele Vasile stăruie în explicarea fiecărei părți din rugăciune, dezvoltând bogăția de sensuri pe care rugăciunea ne-o revelează⁴⁹.

Rugăciunea Tatăl Nostru nu încheie Sfânta Liturghie, ci ne pregătește pentru unirea cu Hristos prin taina Sfintei Cuminecături, pe care o primim în partea din urmă a Sfintei Liturghii.

Cel mai profund sentiment pe care îl încercăm în momentul în care ne aflăm în fața Sfântului Potir ca să ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, este sentimentul umilinței, în fața unei atât de mari iubiri a lui Dumnezeu.

Iată acum toate sunt gata. Ospățul este îmbelșugat. Hrana este cerească. Mielul nevinovat este frânt spre mâncare și paharul binecuvântării plin cu Sângele cel tainic al Domnului. Slujitorii lui Hristos sunt trimiși să zică tuturor: Gustați și vedeți că este bun Domnul⁵⁰.

În această parte a Sf. Liturghii, în timp ce se cântă imnul „Unul Sfânt”, preotul pregătește Sfânta Pâine, care este acum Trupul Domnului, spre împărtășirea credincioșilor. Toată lucrarea pregătirii darurilor pentru împărtășanie precum și împărtășirea preotului cu Trupul și Sângele Domnului se săvârșește în taină în Sfântul altar.

Părintele Vasile aduce în discuție problema împărtășirii credincioșilor arătând că în vremea primară a Bisericii mulți creștini se împărtășeau la fiecare Liturghie, practică ce se întâlnește mai rar sau aproape deloc în vremea noastră. Creștinii se limitează a se spovedi și împărtăși doar în timpul Postului Mare și cel al Nașterii Domnului⁵¹.

⁴⁹ Vezi Vasile Coman, *op. cit.*, pp. 253-286. Multe din aceste cuvântări au văzut lumina tiparului în revistele teologice *Mitropolia Banatului*, *Mitropolia Ardealului* și *Mitropolia Olteniei*; vezi în acest sens și nota 2 din acest studiu.

⁵⁰ Imaginea pe care o creează autorul este de-a dreptul poetică.

⁵¹ Pe lângă discuțiile legate de „rara” sau „deasa” împărtășanie ce antrenează lumea clericală spre tot felul de dispute în care se pare că are câștig de cauză necesitatea împărtășirii mai dese, pentru creștinul modern tot mai mult supus secularizării excesive, își mai face loc și cea legată de folosirea unei singure lingurițe la împărtășirea credincioșilor. Aceștia trebuie conștientizați de importanța Sfintei Împărtășanii și a momentului la care sunt părtași: „Pe acea *sfântă linguriță* preotul ține cărbunele aprins pe care l-a luat cu cleștele tainic serafimul de pe însuși jertfelnicul lui Dumnezeu, pentru ca, printr-o simplă și unică atingere de buzele proorocului, să-i ridice toate păcatele”. Vezi mai pe larg la N.V. Gogol, *Meditații la dumnezeiasca liturghie*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 90-94 sau Arhim. Dr. Iuvenalie Ionașcu, *Sfânta Euharistie în concepția lui Al. Schmemmann*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, p. 51, care optează între „deasă” sau „rară” împărtășanie, la cea „participativă”, căci ea e și „continuă”, exprimând esența comuniunii în Dumnezeu. Această folosire euharistică a lumii restabilește suveranitatea împăratească a omului asupra naturii, restabilește unitatea vieții. Euharistia, spune Yannaras, este fărâma de drojdie care face să dospească mistic frământătura moartă a lumii: ea acordă

Astfel am ajuns la momentul în care se împlinește o altă poruncă a Domnului nostru Iisus Hristos – propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Liturghia și predica, spune părintele Vasile, au mers mână în mână în istoria creștinismului. Împărtășirea lui Hristos sub forma pâinii și a vinului din Sf. Euharistie, sau sub forma cuvântului, sub forma propovăduitorilor lui sunt două înfățișări ale aceluiași sacerdoțiu, două chemări pe care Biserica le-a împlinit cu râvnă.

Părintele Vasile era convins de importanța cuvântului în vestirea adevărului dumnezeiesc, asemănând Cuvântul lui Dumnezeu cu sabia care taie și desparte pe cele rele în inima noastră, cu lumina care risipește întunericul minciunii și al fărâdelegii, cu focul care arde păcatul și aprinde în noi dorul după cele înalte⁵².

Învățătura pe care o cuprinde ea, adevărul ei, mângâierea sau mustrarea ce se face în cadrul ei, este de la Dumnezeu. Nu este permis să propovăduiești ceea ce crezi tu că vrei, ci ceea ce ne poruncește Dumnezeu în cuvintele Sale. Să nu căutăm în predică ceea ce ne place, ci ceea ce ne mântuiește. Fiecare predică nu este spre lauda noastră, ci spre mărirea lui Dumnezeu și spre sfințirea numelui Său în inima noastră.

Momentul cel mai însemnat din ultima parte a Sf. Liturghii este acela în care suntem chemați să ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului. Acesta este momentul în care se împlinește adevăratul scop al Liturghiei: unirea cu Hristos și sfințirea vieții noastre prin Taina Euharistiei: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați!”

La această chemare noi răspundem cu cuvintele psalmistului: „*Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului: Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă.*” Să nu uităm că precum prin mâncare ne-am supus în rai morții, tot prin mâncare pe pământ ni se dă nemurirea.

Mântuitorul Hristos a stat împreună cu ucenicii Săi după învierea din morți patruzeci de zile, apoi S-a înălțat la cer, iar la cincizeci de zile de la înviere a trimis pe Duhul Sfânt, în chip de limbi de foc, asupra Apostolilor.

Această parte din viața Mântuitorului ne este înfățișată în chip simbolic în partea ultimă a Sf. Liturghii, după împărtășirea credincioșilor. Rugăciunile și cântările de acum au o notă de bucurie duhovnicească pe care o simte sufletul ce s-a unit cu Hristos prin Taina Euharistiei. Iar actele liturgice ne amintesc de arătările Mântuitorului după înviere, de înălțarea Sa la cer și de pogorârea Sfântului Duh.

Preotul încheie Sfânta Liturghie cu: „Binecuvântarea Domnului peste voi cu al Său dar și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururi și în vecii vecilor”.

În încheiere, părintele Vasile ne face să înțelegem că oricât am încerca să explicăm Sfânta Liturghie, așa cum au făcut-o mulți până la dânsul și după, ea este

libera încuviințare a omului elevării creatului de către Hristos. Ea transformă lumea în eveniment de comuniune divino-umană. Vezi Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 91 și urm.

⁵² Vezi Vasile Coman, *op. cit.*, p. 295 și urm. Este recunoscută „excelența” sa în predică și meticulozitatea cu care și-o pregătea, scoțându-și de cele mai multe ori ideile mai importante într-un blocnotes pe care-l purta permanent cu el.

ca o fântână adâncă, din care cu cât scoți mai mult cu atât dai de apă mai bună și mai răcoritoare⁵³.

Dincolo de fațada obiecțiilor intelectuale, a cinismului sau a indiferenței, orice om își ascunde de fapt izolarea și nevoia unei prezențe. Mântuitorul nu a pierdut vreodată ocazia de a le explica oamenilor legătura dintre hrana trupească și hrana sufletească, arătând că în centrul acestei întâlniri stă omul liturgic⁵⁴.

Redescoperirea omului liturgic alungă izolarea omului contemporan supus atâtor presiuni secularizante. Sfânta Liturghie este o invitație la compania lui Dumnezeu. Însăși etimologia cuvântului companie (*con* – cu și *panis* – pâine) ne face să înțelegem că Dumnezeu n-a creat omul să mănânce singur. Compania înseamnă a mânca pâinea împreună, ea aduce dragoste și înmulțește orice sentiment de bunăvoință a celor ce sunt împreună.

Prin Sfânta Liturghie omul devine comesean cu Mântuitorul Hristos iar mâncarea pe care o gustă (pâinea și vinul) îl asimilează pe el pentru Împărăția lui Dumnezeu.

A te apropia de omul modern este o artă. Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea.

Cred că tocmai acest lucru face și cartea părintelui Vasile, ne redeschide gustul către liturgicul din om arătându-ne esența liturgică a devenirii noastre cosmice și, în definitiv, un mod de viață pentru omul contemporan.

Primește-L, deci, pe Hristos ca „mâncare” și „băutură” și umblă apoi prin lume ca o taină vie, ca o Cină de Taină mișcată pe dinăuntru. Căci prin oameni Hristos vorbește din nou lumii, dăruindu-se tuturor drept hrană. Iar unul dintre acești oameni rămâne și Episcopul Dr. Vasile Coman al Orădiei.

⁵³ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 305.

⁵⁴ Vezi mai pe larg tema dezbătută la Pr. Conf. Dr. Dumitru Megheșan, „Teologia pâinii”, în *Orizonturi teologice*, Oradea, nr. 3-4, 2004, p. 31 și urm. și Ruben A. Alves, *Cartea cuvintelor...*, p. 96 *passim*.

EPISCOP DR. VASILE COMAN

Cronologie

- 1912 - 25 decembrie / 7 februarie 1913, în localitatea Deal județul Alba, se naște Vasile Coman, fiul lui Ioan și al Ioanei Coman, al doilea copil din cei nouă ai familiei.
- 1919- - urmează școala primară în comuna natală.
- 1923
- 1923- - urmează clasa I la Gimnaziul din Sebeș-Alba.
- 1924
- 1924- - urmează clasele II-VII la Liceul „Aurel Vlaicu” din Orăștie.
- 1930
- 1930- - urmează Academia Teologică din Sibiu debutând în Revista Teologică din 1933 cu o cronică: „Asociație studențească”(nr. 11-12) și cu o recenzie la cartea: „Biserica și problemele ei sociale” în același număr al revistei.
- 1934
- 1934 - obține la 30 iunie Diploma de Licență în Teologie la Academia Teologică Andreiană din Sibiu prezentând lucrarea: „Doctrina despre Purgator și combaterea ei”. La 3 octombrie obține Diploma de capacitate preoțească.
- 1934- - urmează, ca bursier al Mitropoliei Ardealului, Facultatea de Științe naturale din Cluj.
- 1935
- 1936 - la 4 ianuarie se căsătorește cu învățătoarea Aurelia Curcubătă verișoara primară a ilustrului teolog Dumitru Stăniloae și nepoata preotului Iordan Curcubătă din Budila.
- la 27 februarie este hirotonit preot de către Episcopul Dr. Vasile Stan în Catedrala mitropolitană din Sibiu și instalat ca administrator parohial în comuna Șirnea, jud. Brașov, unde va rămâne până la 1 septembrie 1937.
- la 10 noiembrie este licențiat în teologie ortodoxă, cu media „Distincție” la Universitatea „Regele Carol II” din Cernăuți prezentând lucrarea „Învățătura romano-catolică despre purgator și combaterea ei”.
- 1937 - la 10 februarie primește diploma de licență în teologie a Universității „Regele Carol II” din Cernăuți.
- urmează Seminarul Pedagogic din Cluj (1936-1937) iar în sesiunea din iunie promovează examenul de capacitate pentru profesori, specialitatea religie, cu media 9⁵⁰.

- la 1 septembrie intră în învățământ ca profesor de educație morală la școlile de ucenici din Brașov și la ore de religie la școlile secundare de fete din Brașov.

- 1938 - la 19 mai se naște primul copil - Vasile.
 - la 1 septembrie este numit profesor de religie la liceul „Andrei Șaguna” unde predă până în anul 1942. Apare în Revista Teologică de la Sibiu studiul „Raportul dintre rugăciunile pentru cei morți și purgatoriu”.
- 1940 - îi apare lucrarea „Creație, evoluție și transformism” în Omagiu Î.P.S. Nicolae Bălan, Sibiu. În ziua de 8 martie primește Medalia centenarului Regelui Carol I pentru contribuția adusă înzestrării armatei.
- 1941 - la 25 iulie se naște al doilea fiu - Dumitru.
 - îi apare la Sibiu lucrarea „Adevărul ortodox și greșeala sectară despre Sfânta Tradiție”.
- 1942 - în iulie este ales și instalat ca paroh la biserica Adormirea Maicii Domnului din Brașov-Cetate.
- 1943 - îi apare lucrarea „Hristos și tineretul. Meditații”. în colaborare.
- 1944 - se înscrie la doctorat la Facultatea de Teologie din București pregătind teza cu subiectul: „Rugăciunile pentru căpetenia și autoritățile statului în cultul creștin”, la catedra de liturgică a reputatului liturgist preot Petre Vintilescu.
 - îi apare lucrarea „Religie și caracter. Contribuțiuni la cunoașterea și predarea religiei în epoca adolescenței”.
- 1945 - la 21 februarie susține cele cinci lucrări de seminar obligatorii în cadrul programului doctoral la materiile: Îndrumări misionare și sectologie; Pastorală; Drept bisericesc, Omiletică și Catehetică și Liturgică.
 - îi apar lucrările „Exorciștii în dreptul bisericesc” și culegerea de predici la cununie „Hristos în familie”.
- 1946 - la 21 februarie susține examenul de admisibilitate la doctorat obținând media 10 (magna cum laude).
 - la 30 iulie se naște fiica Maria-Aurelia alintată Marioara.
- 1947 - la 24 octombrie obține titlul de doctor în teologie al Facultății de Teologie din București cu media 10, calificativul „magna cum laude”, avându-l ca referent principal pe părintele profesor Petre Vintilescu.
 - îi apare lucrarea „Cartea în slujba păstoririi creștine”, Brașov.
- 1949 - urmează cursurile de îndrumare pastorală obținând media 10.

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1950 - la Rusalii este hirotosit de Î. P. S. Nicolae Bălan – iconom.
- 1957 - la 1 ianuarie este numit protopop al Brașovului de către Î.P.S. Justin Moisescu, mitropolitul Ardealului.
- în toată această perioadă colaborează cu studii, recenzii, articole și predici la revistele de specialitate din țară.
- 1960 - la 16 octombrie este hirotosit stavrofor de către Mitropolitul Nicolae Colan al Ardealului.
- 1969 - la 17 august, în urma unei îndelungate suferințe, trece la cele veșnice protoprezbiteră Aurelia – soția părintelui.
- 1970 - la 13 decembrie Colegiul Electoral Bisericesc îl alege episcop al Oradei în locul rămas vacant prin pensionarea episcopului Valesian Zaharia.
- la 23 decembrie este tuns în monahism la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus-Făgăraș și ridicat la rangul de arhimandrit.
- la 27 decembrie hirotont arhieru în Catedrala Mitropolitană din Sibiu de către Î.P.S. Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, P.S. Teofil al Clujului și P.S. Episcop Vicar Visarion Aștileanu.
- 1971 - la 10 ianuarie este instalat ca episcop în Catedrala cu Lună din Oradea de către Î.P.S. Dr. Nicolae Mladin, Î.P.S. Dr. Nicolae Comeanu, P.S. Teofil Herineanu al Clujului și P.S. Teoctist Arpașu al Aradului.
- între 1-14 mai participă ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române în vizita efectuată în Grecia și Etiopia.
- În august are loc vizita P.F. Patriarh Justinian Marina la Oradea.
- 1972 - la 31 mai participă la Conferința teologică interconfesională de la Cluj „Tematica și rezultatul convorbirilor ortodox-protestante după 1961. Importanța acestor convorbiri pentru ecumenismul local”.
- Între 17-19 septembrie participă la serbările Bisericii Reformate din R.P. Ungară și la colocviul asupra temei „Tradiție și actualitate”, unde prezintă referatul cu titlul: „Caracterul Tradiției în Ortodoxie” (Debrețin).
- 1973 - la 4 octombrie participă la Conferința teologică interconfesională de la Cluj cu titlul: „Căi și mijloace ale ecumenismului contemporan”.
- la 25 noiembrie sfințește Paraclisul episcopal și inaugurează muzeul de cărți și obiecte bisericești vechi de la Reședința episcopală.
- îi apare lucrarea „Cuvântări liturgice”, o culegere de predici la

Sfânta liturghie, mare parte din ele rostite la Biserica Adormirea Maicii Domnului din Cetatea Braşovului, pe vremea cînd era parohul acesteia.

- 1974
- la 13 mai participă la Conferinţa teologică interconfesională de la Cluj „Fiţi împlinatori ai Cuvîntului (Iacob 1,22). Unitate în Hristos şi pace pe pămînt”.
 - la 20 august este decorat cu prilejul jubileului a XXX a aniversare a României cu Ordinul 23 August clasa a III a.
 - la 5 noiembrie participă la Conferinţa teologică interconfesională de la Sibiu: „Isus Hristos liberează şi uneşte”.
- 1975
- între 20-30 mai face parte din delegaţia Bisericii Ortodoxe Române care vizitează Ţara Sfântă-Israel.
 - la 24 mai primeşte medalia „Buna Vestire din Nazaret” instituită de Papa Leon al XIII lea, de la custodele catolic al Ţării Sfinte Maurillo Sacchi.
 - la 25 mai este distins de Patriarhul grec Benedict cu „Crucea de Aur” a Sfîntului Mormînt.
 - la 28 mai face parte din soborul ierarhilor, în frunte cu Patriarhul Justinian, care sfinţesc Paraclisul Aşezămîntului românesc de la Ierusalim.
 - apare ediţia a doua a Cuvîntărilor liturgice.
- 1976
- între 3 iunie şi 3 iulie face parte din delegaţia Bisericii Ortodoxe Române care vizitează Arhiepiscopia misionară română din America şi Canada.
 - la 28 octombrie ia parte la a 28 a Conferinţă teologică interconfesională de la Sibiu : „Comunitatea conciliară în Mişcarea Ecumenică şi poziţia bisericii creştine din ţara noastră”.
- 1978
- între 11 mai-2 iunie participă la vizita delegaţiei Bisericii Ortodoxe Române făcută Arhiepiscopiei misionare din America şi Canada.
 - între 4-9 noiembrie participă în localitatea Sigtuna, din Suedia, la conferinţa Comisiei interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu Bisericele Luterane prezentând un referat amplu.
- 1979
- între 15-21 septembrie participă la a doua întrunire a Comisiei interortodoxe pentru pregătirea dialogului teologic cu Bisericele Luterane, desfăşurat la mănăstirea luterană Amelungaborn din R.F.Germania.
 - între 19-23 noiembrie participă în localitatea Glosar I din R.F.Germania la dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din R.F.G. susţinând în cadrul temei generale : „Sfânta Scriptură, Tradiţia şi Mărturisirea”, referatul cu titlul: „Însemnătatea Sfintei Scripturi şi Tradiţiile în viaţa liturgică

STUDII ȘI ARTICOLE

- (cultură) a Bisericii Ortodoxe”.
- 1980 - între 23-26 octombrie participă la al doilea dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică ce s-a desfășurat la Iași având ca temă : „Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana și în Mărturisirile de credință ortodoxă sec. al XVI – XVII”.
- îi apare cartea de predici „Slujind lui Dumnezeu slujim oamenilor”.
- 1981 - participă la Helsinki, între 28 august – 4 septembrie, la Dialogul teologic general dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile luterane unde prezintă referatul : „Lucrarea Sfântului Duh în Liturghie”.
- 1982 - între 30 august-4 septembrie participă la al VI lea Simpozion Teologic Sud-Est European de la București cu tema : „Biserica – loc necesar pentru mântuire” și „Influența culturală a creștinismului asupra istoriei popoarelor din Sud-Estul european”.
- 1983 - între 5-18 februarie face o vizită în Austria, în localitățile Viena și Salzburg, la invitația Fundației Pro Oriente”.
- la 7 februarie ține conferința cu tema: „Țările Românești apărătoare ale creștinătății în Evul Mediu”, în ampla manifestare legată de aniversarea a 300 de ani de la eliberarea Vienei (1683).
- îi apare lucrarea: „Scrieri de teologie liturgică și pastorală”.
- 1984 - între 2-9 septembrie participă la Heidelberg la Lucrarile seminarului teologic sud-est european, desfășurate în clădirea Petersstift, având ca temă : „Alegerea harului și viața liberă a omului după tradiția Bisericii din Răsărit și Apus”, prezentând conferința cu titlul: „Trepte ale comunicării credincioșilor în Sfânta Liturghie”.
- îi apare ediția a doua a cărții de predici: „Slujind lui Dumnezeu slujim oamenilor”.
- 1985 - între 6-11 mai participă la Techirghiol la a patra întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania având tema : „Mântuirea în Hristos și vindecarea lumii”;susținând cu acest prilej referatul introductiv.
- între 23-31 mai participă la Allentown (SUA) la al treilea dialog general ecumenic între Biserica Ortodoxă și Federația Luterană mondială având ca temă: „Revelația divină”.
- îi apare lucrarea „Cuvinte pentru suflet”.
- 1986 - între 25-31 august participă la a opta sesiune de lucru a seminarului teologic Sud-Est european care s-a desfășurat la Budapesta având tema : „Mistica în tradițiile Bisericilor din Răsărit și Apus”, unde a prezentat referatul intitulat: „Asceză și mistică în

- Liturghia ortodoxă de rit bizantin”.
- 1987
- participă la manifestările jubiliare – a 50 a conferință teologică interconfesională de la București.
 - la 25 decembrie este serbat la împlinirea vârstei de 75 de ani, în Paraclisul de la Reședința episcopală, în prezența Mitropolitului Antonie al Ardealului și a Episcopului Vicar Patriarhal Vasile Târgovișteanu.
- 1988
- îi apare a doua ediție a cărții „Cuvinte pentru suflet”.
 - îi apare lucrarea „În apărarea unității credinței străbune”, o reeditare a Cuvântărilor liturgice îmbogățită cu texte noi.
- 1990
- starea precară de sănătate îi slăbește dinamismul misionar.
 - reînvie revista bisericească a Eparhiei : „Legea Românească.”
 - sfințește piatra de temelie a Catedralei celei noi din Oradea alături de noul arhieru vicar al Eparhiei: Dr. Ioan Mihălțan.
- 1991
- înființează Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Oradea prin grija rectorului Teodor Maghiar și al venerabililor profesori de teologie Dr. Teodor Sasu și Dr.Gheorghe Lițiu.
 - face demersurile necesare pentru aducerea la Oradea, în cripta episcopală, a osemintelor episcopului-martir Nicolae Popoviciu, ilustrul său înaintaș.
- 1992
- îi apare ediția a doua a cărții „Religie și Caracter”.
 - la 10 iulie este chemat la Domnul, în soborul Ierusalimului de Sus, după 35 de ani de slujire preoțească și 21 ani de slujire arhierască în cetatea Oradiei celei Mari.

***Bishop Dr. Vasile Coman – A Preacher of the Holy Liturgy.** This paper focuses on the personality of His Grace Dr. Vasile Coman, considered from the perspective of his liturgical concerns. He explains in his book, “Cuvântari liturgice” (i.e. “Liturgical Speeches”), in a catechetical manner, the entire Divine Liturgy, emphasizing its importance for the salvation of all those who participate in it. We have also highlighted the beauty of Dr. Coman’s homiletic approach, using as supportive evidence his other writings on the Divine Liturgy. This perspective reveals Dr. Coman’s liturgical and homiletic skills within the context of his age.*

Aspecte ale vieții monahale ortodoxe ardelenе în timpul perioadei comuniste

Dr. Sebastian Dumitru CĂRSTEA

Înainte de a ne opri exclusiv la tratarea temei propuse de noi, suntem nevoiți să facem unele mențiuni privind sistemul regimului instaurat în România, mai ales că partidul ce va accede la putere a fost direct răspunzător și de declinul vieții monahale din țara noastră. Astfel, din 1944 și cu precădere chiar din 6 martie 1945 și până în 30 decembrie 1947, Partidul Muncitoresc Român (PMR), partid de orientare comunistă, și-a instaurat autoritatea cu ajutorul Moscovei¹ și al Guvernului condus de Petru Groza. În noiembrie 1946, primele alegeri de după război au constituit preludiul eliminării definitive din viața politică a partidelor istorice românești, Partidul Național Țărănesc și Partidul Național Liberal și, în același timp, năruirea tuturor speranțelor într-o revenire la cursul democratic antebelic². Așadar, prin promovarea unui guvern cu majoritate comunistă, dar mai ales prin înlăturarea monarhiei, s-au creat pentru noua putere politică premisele de învăluire a Bisericii Ortodoxe Române luptătoare, având drept paravan așa-zisa libertate, de care, cel puțin teoretic, se bucurau toți cetățenii țării, indiferent de religie.

Constituția din 1948 și cele următoare stipulau că „*libertatea de conștiință și libertatea religioasă sunt garantate de stat*” și că „*toate cultele sunt libere și egale în fața legii, oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă. Culele religioase se organizează și funcționează liber, iar modul de organizare și funcționare a cultelor religioase este reglementat prin lege.*”³ Cu toate acestea, doar

¹ Pavel Caravia, Virgiliu Constantinescu și Flori Stănescu, *Biserica înțemnițată. România 1944-1989*, Institutul Național pentru studiul totalitarismului, București, 1988, p.5. Nu trebuie uitată nici situația religioasă din Rusia. Astfel, aici, într-un singur an, în 1922, bilanțul tragic al Bisericii Ortodoxe Ruse înregistra 2691 de preoți asasinați, 1972 de călugări și 3447 de monahii, pentru ca la momentul actual să numere un total de peste 70.000 de victime. Ilie Manole, „Clerul militar între pastorație, înregimentare și desființare 1944-1948”, în *Arhiva Someșană* (AS), Năsăud, tom.III, Sighetul Marmăției, 1996; Idem, „Anul 1947 – Începutul sfârșitului”, în AS, tom. III, p. 268-284.

² Olliver Gillet, *Religie și Naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe sub regimul comunist*, Editura Compania AltFel, București, 2001, p. 23; Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română în timpul patriarhului Justinian”, în *Dosarele Istoriei* (DI), an 7, 2002, nr. 11 (75), p. 38.

³ E. Nedelescu, „Regimul de democrație populară și libertățile religioase”, în *Mitropolia Olteniei* (MO), an 6, nr. 7-8, 1954, p. 297-305; xxx, *Biserica Ortodoxă în trecut și astăzi*, Editura Institutului

14 culte au fost legal recunoscute, și deși noul regim condamna în mod oficial credința religioasă, a decis că o poate tolera în cadrul unor limite prescrise de legi⁴. Deși Biserica Ortodoxă a fost un obstacol major în calea impunerii în totalitate a modelului sovietic, s-a încercat ca respectivele culte, legal recunoscute, să fie obligate să preia sistemul sovietic, acela de subordonare impus de Partidul Comunist⁵. Dar au existat din partea puterii și lamentabile excese. De pildă, în perioada de care ne ocupăm a fost desființată, prin decretul comunist numărul 358 din 1 decembrie 1948, „cea de a doua Biserică națională”, adică Biserica Greco-Catolică sau Unită⁶. Aceasta era acuzată că s-a pus în slujba imperialismului, luptând împotriva noii ordini sociale, fiind prin urmare împotriva poporului, neavând ce căuta în noua societate⁷. În același an a fost elaborată baza juridică a politicii religioase pentru întreaga perioadă comunistă, anume Legea pentru Regimul General al Cultelor, din 4 august 1948 (Decretul nr.177), care, prin articolul 1, menționa: „posibilitatea Ministerului Cultelor să intervină în numeroase cazuri în viața internă a cultelor”, iar articolul 6 prevedea: „cultele religioase sunt libere să se organizeze... dacă practicile și ritualul lor nu sunt contrare Constituției, securității sau ordinii publice și bunelor moravuri”⁸.

Mai mult decât un regim totalitar experimentul comunist, în timpul căruia ateismul era propagat ca ideologie de stat, dorea să pună în practică o mare și demonică inginerie umană, care năzuia să schimbe ființa umană în ontologia sa printr-un control dur al minții și al sufletului, prin prăbușirea unei întregi lumi, răsturnarea valorilor, mutația umanului⁹. În viziunea sistemului totalitar ateu era o

Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 29. Drepturile civice și religioase erau recunoscute teoretic de Constituția țării, dar din punct de vedere practic situația era cu totul diferită, aceste drepturi menționate fiind de foarte multe ori îngrădite.

⁴ Dennis Deletant, *România sub regimul comunist*, Fundația Academiei Civice, București, 1997. Partidul Comunist Român era conștient de faptul că Biserica Ortodoxă și cea Unită avuseseră un rol esențial în prezervarea sentimentului coeziunii și identității naționale, de-a lungul secolelor XVIII și XIX, ambele beneficiind de fidelitatea a milioane de români. Acesta a fost unul din motivele pentru care nu a scos spre exemplu Biserica Unită în afara legii, mediat după preluarea puterii, ci a căutat motivul „legal” pentru satisfacerea acestui capriciu. Constantin Moraru, Liviu Daniel Grigorescu, „Doi pași contra credinței, un pas înapoi”, în *Magazin Istoric* (MI), an. 32, 1988, nr. 8 (377), p. 42.

⁵ Marius Bucur, „Stat și Biserică în România postbelică 1945-1948. Câteva considerații”, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj*, an. 35, 1996, p. 303-304.

⁶ Cristian Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii*, Editura Polirom, București, 2003, p. 5, doc. 10, p. 79-80 (Decretul de desființare a Bisericii Greco-Catolice sau Unite), Olliver Gillet, *Religie și Naționalism. Ideologia...*, p. 195.

⁷ George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Editura Nemira, București, 2005, p. 26; Marius Bucur, *Stat și Biserică în România postbelică, 1945-1948, câteva considerații*, p. 303-315.

⁸ Ovidiu Bozgan, „Stat, ortodoxie și catolicism în România comunistă”, în *DI*, an 6, 2001, nr. 5 (57), p. 19; Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, Editura Curtea Veche, București, 2003, p. 209.

⁹ Ioan I. Ică jr., „Rugul Aprins” – o înflorire a idealului isihast la începutul comunismului în România”, în *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p.565; Ioan Vasile Leb,

discrepanță majoră între lumea religiei și lumea ce se dorea a fi construită în România pe baze filozofico-științifice.

Pentru regimul comunist, acest al doilea mare holocaust din istoria umanității¹⁰, orice manifestare religioasă, indiferent cărei confesiuni aparținea, reprezenta un comportament *dușmănos* la adresa dictaturii proletare, indiferent de momentul istoric pe care îl abordăm în segmentul comunist din istoria României. Partidul a dorit fie să își subordoneze Biserica, fie să controleze cât mai profund orice activitate religioasă atât prin organele de represiune, sau/și prin cele administrative, reprezentate de împuterniciii cultelor sau organele locale de partid (așa-numiții „inspectori de culte”, din cadrul Ministerului de Culte, devenit Departamentul Cultelor, în 1958, funcționând până în martie 1990), intensificând prigoana religioasă, urmărind cu orice preț o reducere grabnică a influenței spiritualității creștine în rândul maselor, fiind pregătiți să reprime orice acțiune contrară intereselor statului ateu¹¹. Dar, cu toate aceste luări de poziție trebuie să recunoaștem că statul comunist nu a atacat, cel puțin oficial, niciodată, pe plan ideologic și prin propaganda lui Biserica ortodoxă, ci doar religia ca doctrină.

Din notele informative ale Securității, care, de la început au văzut în Biserica Ortodoxă Română un adversar politic de prim ordin, rezultă că nu doar mănăstirile reprezentau focare de activitate contrarevoluționară și centre de rezistență prin credință¹², ci și toate instituțiile bisericești, indiferent de structura organizatorică, deoarece toate reprezentau centre de adunare a elementelor ce reprezentau Biserica ca instituție și menirea sa, mântuirea credincioșilor. Acest fapt a și determinat ca Biserica Ortodoxă să cunoască din plin „arhipelagul ororii” comuniste, mai ales că credința ortodoxă reprezenta în rândul poporului român majoritatea și tocmai de aceea ea trebuia desființată cu orice mijloace, pentru a face să domnească în statul comunist ateismul¹³.

„Biserica, între dictatură și secularizare”, în vol. *Biserica în acțiune*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2001, p. 159, Vasile C. Dumitrescu, *O istorie a exilului românesc (1944-1989)*, Editura Victor Frunză, București, 1997, p.198.

¹⁰ Radu Preda, „Rezistența anticomunistă. Procesul comunismului”, în *Renașterea* (R), an VI, 1995, nr. 11, p. 5.

¹¹ Mircea Păcurariu, „Și-a făcut Biserica datoria?”, în *Vestitorul Ortodoxiei Românești* (VOR), an II, 1990, nr. 7-8, p. 5; Adrian Nicolae Petcu, „Securitatea și cultele în 1949”, în vol. *Partidul, securitatea și cultele 1945-1989*, coordonator Adrian Nicolae Petcu, Editura Nemira, București, 2005, p. 124; Cristina Păușan și Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist (1945-1958)*, Institutul Național pentru studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 18; Adrian Gabor, Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă în timpul patriarhului Justinian”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*. Universitatea București, an universitar 2001-2002”, an II, 2002, p.93, Cristian Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolică...*, p. 7.

¹² Cristina Păușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, p. 15; George Stan, *Părintele Patriarh Justinian Marina*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 98.

¹³ Ioan Dură, *Pătimirea Bisericii Ortodoxe Române 1945-1989*, Editura Ramida București, 1994, p. 7; Sergiu Grossu, *Le calvaire de la Roumanie chrétienne*, Editions France Empire, Paris, 1987, p. 198;

Cu toate acestea, Biserica ortodoxă, aflată în vădită stare de toleranță, a fost fără încetare prezentă în anii regimului comunist și a plătit aceasta prin mii de sacrificii omenești, deși sistemul totalitar era conștient de faptul că nu putea ignora rolul istoric covârșitor al Bisericii lui Hristos în cultura și dezvoltarea poporului român. Dar, spre deosebire de alte culte minoritare din țara noastră, conducerea Bisericii Ortodoxe Române nu a putut risca să se opună deschis puterii seculare, mai ales că, în principiu, libertatea de cult era garantată. Orice opoziție ar fi antrenat lichidarea totală a oricărei ierarhii și a unei bune părți a clerului, ceea ce ne-ar fi adus în situația Bisericii din Albania. Biserica fără ierarhie ar fi fost ca și inexistentă, deoarece cultele neortodoxe, în special cele neoprotestante, ar fi deformat definitiv imaginea creștină a națiunii¹⁴. În timp ce comuniștii ateii atacau Biserica din afară, sectele și celelalte fracțiuni creștine ar fi atacat din interior. Tocmai de aceea această rezistență, deși oarecum tacită a Bisericii, în fața tăvălugului comunist capătă o semnificație vitală, care trebuie unanim recunoscută.

Pentru toată această perioadă, Securitatea și-a plasat colaboratorii săi în funcții înalte în Biserică, pentru a se asigura că Biserica nu va produce dezordine în societate, alegând în acest sens drumul deicidului, prin demolarea ideologică a credinței, prin eliminarea sau izolarea fizică a credincioșilor și a păstoriților acestora. Cu toate acestea, marginalizată și persecutată, fiind considerată ca o instituție retrogradă și reacționară, Biserica a reușit, prin clarviziunea și tactul unor ierarhi de valoare, cum a fost printre alții și patriarhul atât de controversat Justinian Marina, să își câștige dreptul la supraviețuire¹⁵, păstrându-și nealterată în primul rând doctrina și trăirea sa spirituală, chiar dacă a fost de multe ori nevoită să se mulțumească, mai ales după 1959, cu un rol exclusiv liturgic, menit de a păstra însă vie flacăra credinței în rândul credincioșilor¹⁶.

Toate aceste fapte au determinat ca după prăbușirea sistemului totalitar ateu Biserica să rămână o instituție viabilă în viața credincioșilor, având menirea să descopere adevărata sa identitate și misiune din perioada de tristă amintire. De aceea, trebuie să se facă o distincție netă între ascultarea față de autoritățile Statului

Dumitru Stăniloae, „Prigonirea Bisericii Ortodoxe strămoșești sub regimul comunist”, în *Telegraful Român* (TR), an 138, 1990, nr. 7-8, p. 1, 2.

¹⁴ Monahul Ioasaf, „Témoignages: sacrifices chrétiens au temps du régime communiste”, în *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, XX, 1991, nr. 3-4, p. 13; Teoctist Arăpașu, patriarhul României, „Mărturisirea valorilor evanghelice în contextul regimului totalitar în România”, în *Almanah bisericesc*, București, 2001, p. 166.

¹⁵ Mihai Urzică, „Biserica și viermii cei neadormiți sau cum lucrează în lume „taina fărâdelegii””, Editura Anastasia, București, 1998, p. 10; Ioan Alexandru Mizgan, *Biserica Ortodoxă Română sub asediul diversității și calomniei*, Editura Lumina, Oradea, 2005, p. 30; Zosim Oancea, „Rezistența Bisericii Ortodoxe Române în fața comunismului”, în *Îndrumător Bisericesc*, Sibiu, an 149, 2001, p. 172, Pavel Caravia, Virgiliu Constantinescu și Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 7, Mircea Păcurariu, *Și-a făcut Biserica datoria?*, p. 3.

¹⁶ Dorin Oancea, „Biserica Ortodoxă Română în raport cu regimul comunist din România”, în *Revista Teologică* (RT), serie nouă, an 7(79), 1997, nr. 4, p. 30-48.

și fidelitate față de ideologia Statului¹⁷. Aceasta pentru a nu da ocazie detractorilor creștinismului ortodox de a nu mai încadra pe toți reprezentanții Bisericii românești, mai ales ierarhi, în cercul uneori prea vast al colaboratorilor cu organele de Stat din timpul regimului totalitar de tristă amintire.

I. Perioada 1944-1959

Monahismul se va prezenta în această perioadă foarte bine consolidat și structurat, cu o vădită creștere numerică a vetrelor de viațuire și a monahilor respectiv monahiilor, fapt care a generat și o luare de poziție tranșantă față de orice fel de manifestare a sa, mai ales că mănăstirile începeau să fie tot mai mult percepute ca „focare ale reacțiunii”. Mai mult, pelerinajele erau considerate drept „misticism bolnăvicios”, iar cei care doreau să îmbrățișeze acest mod de viață erau priviți cu multă suspiciune. După cum vom vedea urmările nu au întârziat să apară.

1.1. Patriarhul Justinian Marina și problema reorganizării monahismului românesc

Dar care a fost modul prin care Biserica, în plină instaurare a regimului comunist, a reușit nu doar să își conserve viața monahală, ci și să o dezvolte? Un prim răspuns în acest sens este legat de numele și persoana celui de al treilea patriarh al Bisericii Ortodoxe, Justinian Marina, care a reușit o transformare totală a monahismului și a găsit ca oportună utilizarea unei strategii pe termen lung, care presupunea găsirea unui dialog cu noua putere și realizarea a ceea ce se numește un compromis în orice politică și în orice democrație¹⁸.

Patriarhul Justinian este cel care a sprijinit pe condamnații politici dintre preoții și călugării eliberați din pușcării și a restaurat multe biserici și mănăstiri, menținând astfel strâns unite rândurile clerului, înfruntând, în acest sens, sancțiunile, amenințările și chiar domiciliul forțat la care a fost, pentru o vreme, el însuși supus. Astfel, de la instalarea sa, patriarhul și-a îndreptat atenția și spre monahism, dorind să aducă în mănăstiri un suflu nou nu doar de viațuire creștină ci și de cultură, reușind chiar o sporire a numărului de schituri și mănăstiri, și a trăitorilor din ele. Tocmai de aceea primele formule ale Regulamentului pentru organizarea vieții monahale, elaborat de Justinian Marina își va găsi loc și în Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române (articolele 74-86), aprobat de Sf. Sinod și sancționat prin Decretul nr. 233 din 1949 al Prezidiului Marii Adunări Naționale din Republica Populară Română. În ceea ce privește organizarea vieții monahale a fost elaborat *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea*

¹⁷ Ion Bria, „Istoria nu se oprește aici”, în *Biserica Ortodoxă Română* (BOR), an 109, 1991, nr. 1-3, p. 28.

¹⁸ Bartolomeu Anania, „Amintiri despre patriarhul Justinian”, în *RT*, an 8, 1998, nr. 10 (106), p. 6, 11 (107), p. 1.

administrativă și disciplinară a mănăstirilor, votat de Sfântul Sinod la 25 februarie 1950, aprobat însă de către Ministerul Cultelor abia la 26 martie 1953, prin decizia 492¹⁹. Regulamentul, aprobat cu întârziere demonstrează încă o dată faptul că patriarhul Justinian se străduia să consolideze viața monahală și s-o pună la adăpost de toate uneltilor conducerii ateiste care se îndreptă și împotriva mănăstirilor.

Însuși patriarhul Justinian a menționat de nenumărate ori, în prelegerile sale, necesitatea unei revigorări a vieții monahale²⁰, concepută însă printr-un nou *modus vivendi*. Înțelegând realitățile vremii, și mai ales conștient fiind că fără un monahism profund nu va putea face față regimului²¹, patriarhul Justinian Marina, consecvent „strategiei de supraviețuire”²² a Bisericii sale, a urmărit să îmbine necesitățile spirituale reale ale viețuitorilor din mănăstiri cu „cererile” sistemului politic. De pildă, la deschiderea cursurilor Seminarului monahal de la Mănăstirea Agapia, din 1949, menționa că „monahii trebuie să fie în slujba luminii, culturii și ajutorării societății conduși de spiritul evanghelic al jertfirii de sine...redând astfel Bisericii un monahism nou și luminat, care să îmbine viața duhovnicească cu cea culturală și socială, ... deoarece vreau un monahism luminat nu ignorant”, deoarece numai un astfel de monahism își poate continua menirea fără a avea nimic de pierdut²³. Deși Guvernul țării oferise posibilitatea susținerii a cinci Seminarii monahale, patriarhul Justinian a renunțat la două dintre ele, păstrând pentru perioada amintită doar trei astfel de școli monahale (Seminarul de la Agapia și cel de la Horezu și Școala de cântăreți bisericești de la Neamț, care a devenit mai târziu Seminar), menite să pregătească pe viitorii monahi și monahii. Acest fapt, nu trebuie să surprindă, căci în

¹⁹ Constantin Părvu, *Patriarhul Justinian. Mărturii, fapte și adevăr*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p.134; Olivian Bindiu, „Organizarea monahismului după Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române din 1948-1953”, în *Viața monahală*, an. 4, 1993, nr. 2-3, p. 3.

²⁰ C. Greceanu, „Reorganizarea vieții în mănăstiri”, în *BOR*, an 70, 1952, nr. 9-10, p. 572-573. Reorganizarea vieții monahale era menționată și în hotărârile Sfântului Sinod din 5 octombrie 1950, la care se adaugă, după cum vom vedea, indemnurile și stăruințele venite din partea patriarhului Justinian, Ioasaf Popa, „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale”, în *BOR*, an 71, 1953, nr. 11-12, p. 1159, 1166.

²¹ Adrian Gabor, Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă”, p.123; Idem, „Monahismul românesc în primii ani de „democrație populară”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, Universitatea București, an universitar 2001-2002, an II, 2002, p. 123.

²² Cristina Păiușan, „Politica patriarhilor României și „colaboraționismul” cu organele statului”, în *AS*, vol. VII, 1999, p. 111-117; George Enache, Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură”, în *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*, CNSAS, Studii, I, București, 2001, p. 108-136; George Enache, *Ortodoxie și putere politică...*, p. 67.

²³ Patriarhul Justinian, „Ridicarea monahismului românesc. Cuvânt la deschiderea cursurilor Seminarului monahal de la mănăstirea Văratec, la 20 martie 1949”, în *Apostolat Social*, vol. I., București, 1949, p. 177, 182; D. Cr., „Deschiderea cursurilor la seminariile monahale Neamț, Plumbuita, Văratec”, în *BOR*, an. 67, 1949, nr. 3-4, p. 44.

primii ani de patriarhat Justinian Marina a încercat o consolidare a vieții mănăstirești, urmărind și propășirea ei culturală, fapt sesizat de puterea comunistă²⁴.

Una din temele centrale ale cuvântărilor patriarhului Justinian a fost cea a necesității implementării vieții de obște în mănăstiri, începând cu viața seminarială²⁵, continuată pe parcurs, din necesități de ordin administrativ-gospodăresc²⁶. Se putea astfel reuși îmbinarea, în viața monahală, a rugăciunii și muncii în comun²⁷. Patriarhul menționa, în cuvântările sale, că „doar cei care au absolvit trei clase de școală monahală și au obținut certificat de calificare într-o meserie pot intra în monahism”²⁸, deoarece prin implicarea acestora în atelierele mănăstirești, „au fost create mijloace de bază, care să asigure cinului călugăresc o existență materială considerabilă și prin pregătirea lor culturală au făcut din monahismul românesc o instituție vrednică de timpul prezent”²⁹.

Într-un articol publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, din 1958, sunt structurate cele patru linii distincte pe care noul patriarh dorea să le insufle monahismului românesc, de care de altfel era foarte atașat. În primul rând un Regulament pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor realizat în 1950; apoi un impuls cultural în viața internă a mănăstirilor; un altul de natură duhovnicească, printr-o mai activă implicare a duhovnicilor și stareților; și, nu în ultimul rând, o nouă orientare administrativ-disciplinară³⁰.

Însă aceste caracteristici au fost urmărite în mod constant de către ierarhia Bisericii ortodoxe, căci menționările din 1958 au fost doar o încoronare a metodelor urmărite pentru reorganizarea vieții mănăstirești. De pildă, în 1953 se urmărea ridicarea nivelului cultural și spiritual al celor 6.000 de călugări și călugărițe, dar

²⁴ Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist...*, doc. 169, p. 322; George Stan, *Părintele Patriarh...*, p. 100. De altfel aceeași atitudine a avut-o ministrul menționat și față de înființarea în mănăstiri a școlilor elementare, deoarece în aceste școli „predomină educația mistică” (p. 323).

²⁵ Patriarhul Justinian, „Rolul seminariilor monahale. Cuvântare rostită la deschiderea cursurilor Seminarului monahal de la Agapia, pentru anul școlar 1952-1953, la 13 octombrie 1952”, în *Apostolat social*, vol. V, București, 1955, p. 11. În cuvântarea menționată se specifica că trăind patru ani viața de obște, noi ne punem mare nădejde că nu veți înceta de a duce lupta pentru aducerea monahismului nostru pe adevărata lui cale.

²⁶ Idem, „Ridicarea monahismului românesc”, p. 181. Este absolută nevoie – menționa patriarhul Justinian – să se înfăptuiască viața de obște, transformându-se mănăstirile în ateliere, unde să se lucreze.

²⁷ Idem, „Pentru o viață nouă în mănăstiri. Cuvântare rostită la închiderea anului școlar 1952-1953, la seminarul monahal Hurezi”, în *Apostolat social*, vol. V, București, 1955, p. 132.

²⁸ Idem, „Școala de călugări meșteșugari. Cuvântare rostită în ziua de 31 mai 1958, la inaugurarea lucrărilor de la mănăstirea Plumbuita”, în *Apostolat social*, vol. VI, București, 1958, p. 410.

²⁹ Idem, „Rugăciunea și munca, temelia reorganizării monahismului românesc. Cuvântare rostită la 29 septembrie 1957 cu prilejul deschiderii anului școlar 1957-1958, la seminarul monahal de la mănăstirea Hurezi”, în *Apostolat social*, vol. VI, București, 1958, p. 311, 314.

³⁰ Pr. G., „Viața monahală în ultimii 10 ani”, în *BOR*, an 76, 1958, nr. 5-6, p. 513, 520, 521. Se va insista printre altele și pentru o viață de obște în toate mănăstirile ortodoxe, toți viețuitorii fiind implicați și în muncă.

mai ales generalizarea vieții de obște în mănăstiri³¹; apoi, pentru anul 1955, este amintit nu doar numărul schiturilor și mănăstirilor, ci și un număr de 6156 de viețuitori, pentru care programul de rugăciune se îmbina armonios cu cel de muncă, fără a suferi un aspect în detrimentul celuilalt³²; în timp ce pentru anul 1956 avem un număr de 191 de schituri și mănăstiri, cu un total de 6011 viețuitori, care au ca preocupări rugăciunea și munca în cooperative și ateliere³³. Interesant este faptul, că în dările de seamă amintite găsim câteva subiecte comune: dorința implementării vieții de obște, ridicarea nivelului cultural al mănăstirii, îmbinarea rugăciunii cu munca în diferite domenii, organizarea de cooperative și ateliere în mănăstiri³⁴, dar și date despre evoluția internă a evenimentelor. Acest ultim aspect nu trebuie să surprindă, deoarece după cum aminteam, mănăstirile începuseră să fie privite de către autoritățile statului drept centre de rezistență, și ca atare erau atent supravegheate.

Un alt fapt semnificativ care ar trebui amintit aici este acela al stadiului în care se aflau mănăstirile ortodoxe la 10 ani după demararea procesului lor de „cooperativizare”. Acest demers este necesar pentru a contracara poziția delatorilor patriarhului Justinian, care îl considerau drept singurul vinovat al colapsului din viața monahală, ca urmare a Decretului 410 (probabil a fost uitat de către aceștia surghinul forțat al patriarhului la schitul Dragoslavele). Iată, spre exemplu, care era

³¹ I. Găgiu, „Darea de seamă a Sectorului Studii și învățământ asupra activității pe anul 1952”, în *BOR*, an. 71, 1953, nr. 7-8, p. 743, 744. Mai mult se arată că dorința reorganizării vieții monahale a devenit o prioritate a Sfântului Sinod, pentru a crea în mănăstiri un climat favorabil de rugăciune și muncă. De aceea, s-a insistat pentru instruirea monahilor prin intermediul conferințelor organizate duminică după-amiază, ocazie cu care se transmiteau informații din revistele patriarhale și mitropolitane, știri despre viața internă a mănăstirilor, dar și o cronică a evenimentelor interne.

³² Redacția, „Dare de seamă asupra activității Administrației patriarhale pe anul 1955”, în *BOR*, an. 74, 1956, nr. 3-4, p. 330. De pildă este amintit faptul că în cuprinsul Patriarhiei Române funcționau 1888 de mănăstiri și schituri, dintre care 115 mănăstiri de călugări și 73 de călugărițe, cu un total de 6156 viețuitori, din care 1245 monahi, 432 frați, 2610 monahii și 1869 surori. Se face o adevărată apologie a muncii din mănăstiri, desfășurată sub mai multe aspecte: meșteșugăresc, agricol, intelectual.

³³ Gh. Soare, „Darea de seamă asupra activității Sectorului Administrației Patriarhale pe anul 1956”, în *BOR*, an. 75, 1957, nr. 6-7, p. 575. Și aici sunt amintite un număr de 20 de mănăstiri și schituri pentru călugări, 71 pentru călugărițe, locuite de 1299 monahi, 2726 monahi, 395 frați și 1591 surori.

³⁴ Justinian Florea, „Organizarea muncii în mănăstiri. Cooperativele meșteșugărești”, în *Glăsur Bisericii* (GB), an. 11, 1952, nr. 8-10, p. 438-439. Aici sunt amintite unele măsuri luate de Sfântul Sinod în vederea introducerii vieții de obște în mănăstiri prin încadrarea într-o muncă constructivă a personalului monahal. Astfel au fost desființate toate atelierele casnice proprii ale monahilor, iar obiectele, materiile prime și comenzile din munca lor anterioară, a fost transferată producției în comun; potrivit Statutului tip, după care se conduc toate cooperativele meșteșugărești, monahii și monahiile au dreptul să se asocieze din voință proprie în cooperative de acest gen, pentru a utiliza mijloace comune de muncă și să creeze...întreprinderi colective de producție (art.1); în cooperativă se poate înscrie orice frate sau soră, care a împlinit vârsta de 16 ani, o cooperativă nu se poate constitui decât cu cel puțin 25 de membrii (art. 7); nici un membru al cooperativei nu are dreptul să refuze munca ce i se încredințează și nici dreptul să lipsească de la muncă fără motive bine justificate (art.19, 23); scopul acestor cooperative este mărirea producției de mare consum ... ridicarea nivelului cultural și profesional al membrilor din cooperativă (art. 2).

poziția Securității, la 6 octombrie 1958, privind viața monahală: „*Naționalizarea și cedarea unor terenuri ale mănăstirilor ar fi trebuit să aibă ca urmare scăderea numărului de călugări. Conducerea Bisericii Ortodoxe a reușit să obțină o bază materială nouă...nici Ministerul Cultelor nu a folosit prilejul să restrângă numărul călugărilor...baza economică a devenit ea însăși stimulente de creștere a numărului călugărilor*”³⁵.

Cu toate măsurile luate de autorități împotriva monahismului, patriarhul Justinian s-a dovedit a fi extrem de intransigent, atunci când s-a pus problema scoaterii din monahism a călugărilor. Un raport al Securității, din 28 mai 1959, cu doar câteva luni înainte de emiterea decretului, este elocvent în acest sens. „*În ultima vreme – se arată în documentul respectiv – patriarhul Justinian Marina se manifestă tot mai alarmant în legătură cu unele evenimente ce au loc în cadrul Bisericii Ortodoxe... acționează împotriva unor măsuri luate de conducerea de Stat, încercând să contracareze aceste măsuri. Concludentă este poziția sa față de excluderea din mănăstire a mai multor categorii de călugări...el a arătat că scoaterea călugărilor este o măsură ilegală... și nu vrea, ca în viitor, când se va pune capăt acestei ilegalități să intre în pușcărie episcopii sau mitropoliții care ar contribui la luarea acestei măsuri*”³⁶.

De menționat că în această perioadă au fost elaborate mai multe regulamente pentru organizarea vieții monahale. Motivația acestor regulamente nu este greu de înțeles. Biserica, și deci implicit monahismul, trebuia să facă față provocărilor regimului comunist, adaptându-și astfel viața din punct de vedere organizatoric la noile cerințe. Astfel, în afara regulamentului consemnat în Statutul de Organizare și funcționare al Bisericii din 1950, aprobat în 1953, câțiva ani mai târziu, în 1959, a fost elaborat un nou Regulament pentru organizarea și funcționarea mănăstirilor³⁷.

³⁵ Cristina Păiușan, Radu Ciucean, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist...*, doc. 169, p. 322. Este vorba de un Referat al DGSP despre „activitatea contrarevoluționară” din cadrul mănăstirilor în cursul anului 1958.

³⁶ Adrian Nicolae Petcu, „Chestiunea monahală în Republica Populară Română”, în *DI*, an. 7, 2002, nr. 10 (74), p. 56; C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Contra „armatei negre a călugărilor și călugărițelor”, în *MI*, serie nouă, an. 30, 1996, nr. 2 (347), p. 18; Ioan Dură, „Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române îndepărtați din scaun și trimiși în reclusiune monastică de către autoritățile comuniste în anii 1944-1981”, în *Altarul Banatului* (AB), an. 13 (52), 2002, nr. 10-12, p. 40; Nu trebuie uitat faptul că, în urma ședinței Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 15 decembrie 1958, Dumitru Dogaru, secretar general al Departamentului Cultelor, recomanda următoarele: modificarea Regulamentului de organizare și funcționare a mănăstirilor; excluderea din monahism a celor care „au suferit condamnări, arestări sau care prin trecutul lor nu pot face cinste Bisericii”; închiderea mănăstirilor și schiturilor găsite „necorespunzătoare pentru monahism”; fixarea pentru fiecare mănăstire a unei limite maxime de călugări. După cum vom vedea, aceste măsuri vor deveni un leit-motiv al documentelor Securității din anul 1958, deci anteriorare promulgării Decretului 410.

³⁷ Irineu Crăciunaș, „Purtarea de grijă față de mănăstiri în ultimele două decenii”, în *BOR*, an. 86, 1968, nr. 6, p. 751; Timotei Sevcicu, „Reorganizarea vieții monahale”, în *BOR*, an. 91, 1973, nr. 6, p. 630, xxx, „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a

De remarcat faptul că ultimul regulament (aprobat de Departamentul Cultelor de pe lângă Consiliul de Miniștri, prin decizia nr.11.525 din 1959), structurat pe 10 capitole și însumând 107 articole, își va păstra valabilitatea pentru întreaga perioadă a regimului comunist³⁸.

1.2. Monahismul românesc în date și statistici

S-au cules, pentru întreaga perioadă a regimului comunist, cuprinsă între anii 1948-1989, date diferite în aceea ce privește numărul așezămintelor monahale (mănăstiri, schituri, metocuri) și al viețuitorilor (monahi, monahii, frați, surori) din ele. Desigur, evaluările respective au avut o fluctuație în timp, datorată nu doar persoanelor însărcinate cu realizarea acestor statistici ci și publicațiilor responsabile cu publicarea lor, la care se adaugă desigur nivelul informării, al împrejurărilor în care au fost declarate (în țară sau în străinătate) și al perioadei de referință. Astfel, conform informațiilor desprinse din lucrarea *Biserica întemnițată. România 1944-1989*, menționată de noi la bibliografie și cu alte prilejuri, situația numărului de așezări monahale și a numărului de monahi (monahii), indiferent dacă aceștia au depus sau nu voturile monahale se prezenta (în funcție de cifrele declarate, de diferite surse) în felul următor³⁹:

an	Numărul vetrelor monahale (variabil, în funcție de sursă)	an	Numărul monahilor și monahiilor (variabil, în funcție de sursă)
1955	200	1949	164 (în seminarii și mănăstiri)
1956	188	1951	10.000
1957	191 (197) (197) (200)	1953	6.000 (7.000) (7.000)
1960	250 (123) (250) (123)	1955	7.500 (3 seminarii monahale) (7.000) (7.500)
1961	200	1956	6156 și 56 de seminarii și școli

mănăstirilor", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian*, București, 1953, art. 125, p. 423.

³⁸ „Regulament pentru organizarea vieții monahale”, în *BOR*, an. 78, 1960, nr. 11-2. Regulamentul era extrem de bine elaborat pe capitole și articole care priveau: așezămintele monahale; intrarea în viața monahală; trepte și ranguri monahale; conducerea așezămintelor monahale; viața mănăstirească; biblioteca și muzeul mănăstirii; infirmeria sau bolțița; organele de control; ospitalitatea în mănăstiri; dispoziții generale.

³⁹ Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 14.

1981	147 (100) (100) (130)	1957	6.011+106 școli și atelieri (7.000) (6.500)
1986	100 (140) (103) (100)	1961	7.000
1987	114 (130)	1966	2.000
1989	114 (150) (100) (150)	1968	2.500
		1969	2.500 (3.000) (2.068)

Potrivit datelor furnizate de către alte surse, în anul 1950, în toată țara era un număr de 206 așezări monahale, cu un total de 5.564 de monahi și monahii, frați și surori, în timp ce, în anul 1955, numărul așezămintelor monahale era de 191, iar cel al reprezentanților vieții monahale de 6.400. Trei ani mai târziu, în 1958, funcționau în țara noastră 254 de schituri și mănăstiri, cu un număr de peste 6.500 de viețuitori⁴⁰. Evident, că această viață înfloritoare a monahismului românesc a dus la o puternică și virulentă reacție a regimului totalitar ateu. Deși, mai ales după 1954, s-a început o acțiune de reparare și restaurare a mănăstirilor monument istoric, viața monahală va primi o lovitură ce viza însăși posibilitatea existenței sale, încercându-se excluderea monahilor și a monahismului din viața socială și culturală a poporului nostru⁴¹.

1.3. Decretul de Stat 410 din 1959 și impactul lui asupra monahismului transilvănean

Nu trebuie să surprindă elaborarea și emiterea decretului 410, rezultat direct al strânsei colaborări dintre Departamentul Cultelor și Ministerul Afacerilor Interne, prin care practic s-a urmărit distrugerea vieții călugărești din țara noastră. Pentru a vedea cine decidea soarta cultelor și în special a monahismului, reproducem textul Decretului de Stat nr. 410, care poate fi considerat pe bună dreptate ca cel mai atroce

⁴⁰ Adrian Nicolae Petcu, „Chestiunea monahală”, p. 55 (date statistice despre anul 1958); Alexandru Moraru, „Monahismul ortodox românesc (sfârșitul secolului XIX-secolul al XX-lea). Privire generală”, în *Logos. Înalți Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2001, p.367; Ilie Cleopa, Ioanichie Bălan, „Viața monahală ieri și azi”, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, slujire sfântă*, EIBMBOR, București, 1995, p. 392; Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica ortodoxă*, doc. 121, p. 242-245, (pentru anul 1950 – era vorba despre un referat al DGSP privind situația mănăstirilor și schiturilor ortodoxe din țară), doc. 154, p. 288-301 (pentru anul 1955 – un referat, datat la 20 iunie 1955, al Direcției Inspecții din cadrul Ministerului Afacerilor Interne, despre mănăstirile din BOR). Cristian Vasile, „Mănăstirile în perioada comunistă”, în *AB*, an 11 (50), 2000, nr. 7-9, p.165 (cifrele menționate pentru anul 1958 sunt de 176 de mănăstiri și 5941 viețuitori).

⁴¹ Ștefan Gușă, „Mănăstirile, vetre de cultură, oaze de spiritualitate, cetăți de apărare”, în *TR*, an 139, 1991, nr. 21-24, p. 4.

act, la adresa monahismului românesc, după acțiunea lui Bucow din anii 1761-1762. Textul decretului amintit era următorul⁴²:

Prezidiul Marii Adunări Naționale al Republicii Populare Române decretează:

Art. 1 – Decretul 177 din 4 august 1948, pentru regimul general al cultelor religioase se modifică după cum urmează:

După art. 7 se introduce art. 7¹ având următorul cuprins:

Art. 7 – Monahismul poate funcționa numai în mănăstirile autorizate ale cultelor legal recunoscute. Autorizarea de funcționare a mănăstirilor se dă de către Departamentul Cultelor.

Absolvenții școlilor de pregătire a clerului pot intra în monahism la orice vârstă, dacă au satisfăcut serviciul militar.

Alte persoane pot fi admise în monahism numai dacă au împlinit vârsta de 55 de ani bărbații și de 50 de ani femeile, dacă renunță la salariu și la pensia de Stat, dacă nu sunt căsătoriți și dacă nu au obligații deja stabilite pe baza Codului Familiei.

În cazul când exercitarea cultului o reclamă, Departamentul Cultelor va autoriza pe unii monahi să ocupe funcții bisericești și să primească salariul cuvenit.

Dispozițiile de mai sus se aplică mănăstirilor și schiturilor existente.

Președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale, Ioan Gheorghe Maurer

Secretarul Prezidiului Marii Adunări Naționale, Gheorghe Stoica

București, 28 octombrie 1959, Nr. 410

Pe baza Decretului pomenit, care prevedea excluderea în masă a monahilor până la 55 de ani și a monahiilor până la 50 de ani „dacă nu au ... teologie sau școală monahală”, au fost scoși din mănăstiri circa 5.000 de călugări, maici, frați tineri și surori, fiind obligați să aibă domiciliul forțat în satele natale, să intre cu totul în viața civilă și mai ales „în producție” (deși unii dintre ei nu mai aveau legături cu lumea laică de zeci de ani), să primească serviciu și să nu mai slujească cele sfinte și să fie permanent sub controlul poliției locale. Cu acest prilej, un număr mare de mănăstiri și schituri au fost transformate în biserici parohiale, altele au devenit muzee sau locuri turistice, iar altele au fost lăsate chiar în paragină, fiind distruse și profanate. Aceasta a fost o atitudine unică a autorităților de stat comuniste față de monahism din întreaga istorie a neamului nostru, putându-se pe bună dreptate vorbi la momentul respectiv despre un adevărat exod în masă, al monahilor și monahiilor, din mănăstirile românești⁴³.

În anul 1959, din dispoziția autorităților comuniste atee, au fost desființate cele două seminarii monahale de călugărițe, de la Agapia și Hurezi, fiind exmatriculate

⁴² Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu...*, p. 258-259; Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Florin Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 29; George Stan, *Părintele patriarh...*, p. 107-108.

⁴³ Alexandru Moraru, „Monahismul ortodox românesc”, p. 367; Ilie Cleopa și Ioanichie Bălan, „Viața monahală ieri și azi”, p. 392-393; Mircea Păcurariu, „Și-a făcut Biserica datoria?”, p. 5, *TR*, an. 138, 1990, nr. 2-4, p. 2.

din învățământul teologic superior toate studentele din Institutele teologice, nemaifiind acceptate în școlile teologice, iar monahii și monahiile au avut acces sporadic doar în ultimii ani de dictatură⁴⁴. Interesant este faptul că la momentul respectiv, acest fapt a fost primit cu oarecare „resemnare” de către reprezentanții ierarhiei superioare, conștienți de pericolul pe care îl reprezenta regimul comunist. Nu același lucru se poate spune despre reprezentanții vieții îngerești atașați evident de modul lor de viață.

Iată ce scrie, la 3 iunie 1960, generalul locotenent Alexandru Drăghici, ministrul Afacerilor Interne, într-o informare adresată lui Emil Bodnăraș „Ca urmare a apariției decretului 410/1959, care reglementează regimul mănăstirilor aparținând cultelor religioase din Republica Populară Română, în rândul călugărilor și a călugărițelor din mănăstirile ortodoxe s-au manifestat două curente distincte: unii care vor să părăsească mănăstirile de bună voie, înțelegând just prevederile decretului, iar o altă categorie care se opune ieșirii din mănăstiri, aceștia fiind și cei care lansează zvonuri dușmănoase împotriva prevederilor decretului”⁴⁵. Este evident că o parte a acestui document trebuie privită cu suspiciune, sau cel puțin cu rezerve interpretative asupra formulei „unii vor să părăsească mănăstirile de bună voie”, mai ales că se vor înregistra numeroase refuzuri privind ieșirea din mănăstiri.

Impactul avut de Decretul 410, asupra monahismului românesc a fost catastrofal. Aceasta deoarece el a golit practic mănăstirile de călugări și călugărițe, începând prigoana chiar și asupra patriarhului care, din acel moment, trebuia mai întâi slăbit, desigur în ceea ce construise pe acest plan până atunci, ca apoi să devină vulnerabil⁴⁶. În urma Decretului s-au desființat 62 de mănăstiri și schituri în întreaga țară. La 31 martie 1960 mai funcționau 132 de mănăstiri ortodoxe, față de 224 câte funcționau la 1 ianuarie 1959. Rezultă deci, că până la 28 octombrie 1959, în numai 10 luni, s-au desființat alte 30 de așezări monahale. Și numărul viețuitorilor a scăzut dramatic, de la 6.014, la 1 ianuarie 1959, la 1.456 după Decret. O notă a Securității preciza că un număr de 1.775 călugări părăsiseră de bunăvoie mănăstirea⁴⁷. Iată că monahismul, avangarda, în acest caz mult pătimitoare în apărarea Bisericii proprii, a fost desființat. „Armata Domnului”, care a servit ca tampon de rezistență în anii

⁴⁴ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, EIBMBOR, București, 1994, p. 484, 505, 506; Idem, „Și-a făcut Biserica datoria?”, p. 5; George Stan, *Părintele Patriarh ...*, p. 53.

⁴⁵ C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Contra „armatei negre a călugărilor și călugărițelor””, în *MI*, an 30, 1996, nr. 2, p. 18. Au fost mulți dintre cei care au îndemnat la refuz, în ceea ce privește viața monahală. Printre aceștia s-au numărat: Gherasim Cristea – stareț la Căldărușani, Veronica Constantinescu, stareță la Agapia, Nichita Elena și Josefina Mihaela, monahii la Văratec, Serafima Scurtu, monahie la Agapia, Harisia Săvescu, monahie la Rătești, Constantin Apetrei, stareț la Sihăstria.

⁴⁶ Bartolomeu Anania, „Amintiri despre Patriarhul Justinian”, p. 1, sau în *BOR*, an. 125, 1998, nr. 1-6, p. 122.

⁴⁷ C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Contra „armatei negre”, nr. 1 (346), p. 8; Ovidiu Bozgan, *Stat, ortodoxie și catolicism în România comunistă...*, p. 22; Cristian Vasile, „Mănăstirile în perioadă”, p. 170.

1948-1959, scut de apărare a Bisericii, întărirea credinței și evlaviei creștine, a fost aruncată în izbeliștea vântului ca un lucru nefolositor⁴⁸.

În ceea ce privește impactul avut de acest decret asupra monahismului din Transilvania, desprindem următoarea situație, detașată evident dintr-o statistică elaborată pentru întreaga situație a monahismului autohton, atât în privința numărului vetrelor monahale, cât și al viețuitorilor⁴⁹. Statistica indică numărul de mănăstiri existente înainte de emiterea Decretului 410, apoi numărul celor desființate ca urmare a acestuia, dar și situația existentă în primăvara anului 1960. O situație similară ne este prezentată în privința trăitorilor din aceste așezări monahale, vizându-se astfel o comasare a acestora și o diminuare vizibilă a numărului acelora care au ales acest mod de viață creștină.

Eparhia	Mănăstiri existente la 01.01.1959	Mănăstiri existente la apariția decretului 410/1959	Mănăstiri desființate de la 01.01.1929 până la 31.03.1960	Mănăstiri existente la 31.03.1960
Sibiu	10	7	3	7
Oradea	4	4	3	1
Cluj	10	6	5	5

Eparhia	Număr de monahi existenți la 01.01.1959	Monahi scoși din mănăstiri de la 01.01.1959 până la 01.03.1959	Monahi existenți la 01.03.1959.	Monahi care conform decretului 410/1959	
				Vor fi scoși	Vor rămâne
Sibiu	71	20	51	17	34
Oradea	10	8	2	-	2
Cluj	85	45	40	5	35

⁴⁸ Ioan Dură, *Monahismul românesc în anii 1948-1989. Mărturii ale românilor și considerații privitoare la acestea*, Editura Harisma, București, 1994, Prefață de Pr. Mina Dobzeu, p. 8.

⁴⁹ Constantin Aioanei, Frusinica Moraru, „Biserica Ortodoxă Română în luptă cu „diavolul roșu”, în *AB*, an 12 (51), 2001, nr. 1-3, p. 92.

I. 4. *Viața monahală transilvană și „atacul” Securității*

După preluarea puterii de către regimul totalitar, mănăstirile din spațiul istoric al fiecărei provincii românești au intrat sub directa observație a organelor de Securitate. Chiar de la crearea acestei instituții s-au strâns periodic materiale referitoare la activitatea mănăstirilor, și s-a propus desființarea unora, sau o mult mai atentă supraveghere a altora.

Viețuitorii mănăstirilor erau atenți supravegheați, urmărindu-se inclusiv trecutul lor. De pildă, nu trebuie uitat faptul că o eventuală simpatie politică, anterioară datei de 23 august 1944, era considerată de noua putere ca fiind „legionară”, tocmai pentru o eventuală supradimensionare a cazului și a unei arestări mai permissive, și implicit a unei condamnări mai ușoare. Tocmai de aceea, măsurile luate împotriva oamenilor Bisericii vor fi dublate de măsuri împotriva mănăstirilor și schiturilor, precum și a viețuitorilor din ele, considerați ca fiind factori primejdioși. De altfel, acuzele de „legionar” (cuvânt folosit dincolo de sensul lui real) sau „element subversiv” au stigmatizat majoritatea călugărilor și călugărițelor care s-au opus odiosului regim comunist.

Pentru a ne putea face o părere a modului în care era privit rolul monahului în societatea de tip comunist, notăm doar ce rol avea preotul în viziunea ideologiei comuniste din România, rol care, prin extrapolare, poate fi atribuit și monahilor, în special ieromonahilor. Însăși ministrul Cultelor din acea vreme, Stanciu Stoian, menționa în 1949 că „preotul, dincolo de slujirea la altar, este și cetățean și ca atare el este dator a urma cu strictețe legile statului, a demasca pe uneltitorii împotriva regimului pe care poporul muncitor prin lupte și jertfe de muncă ... l-a creat”⁵⁰.

Apoi, nu trebuie uitat faptul că, în urma înlăturării ierarhilor din scaune, prin cunoscuta metodă a „pensionării forțate”, a determinat ca unele mănăstiri și schituri să devină, pe lângă locul de surghiun sau de recluziune monastică a persoanelor urmărite, și locuri în care Securitatea își avea, firește, informatorii săi bine aleși. Astfel, pe baza legii promulgate la 30 mai 1947, mai ales prin articolul 7 al acesteia, se menționa că „arhieriei vicari, episcopii, arhiepiscopii și mitropoliții Bisericii Ortodoxe Române deveniți improprii funcției lor, din cauza unor invalidități fizice sau de altă natură...au dreptul la îngrijire și întreținere într-una din mănăstiri”⁵¹. Desigur, că pe acest fond, nu se putea vorbi în mănăstirile respective de o desfășurare în liniște a vieții călugărești.

Viața mănăstirească a intrat relativ repede în atenția organelor de control ale Securității, fapt evidențiat și din documentele păstrate în Arhivele acesteia. Încă din 1945 mănăstirile deveneau un real pericol pentru noul regim, deoarece se bucurau, în concepția autorităților comuniste, de o bună dotare materială și de un evident

⁵⁰ Stanciu Stoian, „Discurs cu ocazia deschiderii cursurilor Institutului Teologic Universitar din București”, în *BOR*, an. 67, 1949, nr. 1-2, p. 23; George Enache, *Ortodoxie și putere politică...*, p. 27.

⁵¹ Ioan Dură, „Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române îndepărtați din scaun”, p. 35; Felix Dubneac, *Evocări și mărturisiri din urmarea lui Hristos*, Editura Gândire și Artă, Detroit, U.S.A., 1993, p. 148.

progres economic „Mănăstirile, în marea lor majoritate, au fost înzestrate cu întinderi de pădure și alte terenuri, prin legea publicată în Monitorul Oficial nr.6 din 20 martie 1937... unele mănăstiri au școli de economie casnică și gospodărie, ateliere de țesut, orfeline etc.”, care dau posibilitatea membrilor acesteia să desfășoare diferite activități subversive și chiar să recruteze tineri (30-40% din numărul călugărilor și călugărițelor sunt tineri, cu vârsta sub 30 de ani) din sate, care la rândul lor sunt supuși „unei puternice propagande mistice”⁵². Așadar, numărul mare de călugări și de candidați la călugărie îngrijora organele de partid, care constatau uneori chiar și sprijinul ierarhiei locale, care în mod regulat participă la diferite hramuri ale mănăstirilor (cum a fost cazul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului, din 15 august 1950) „pentru a le da mai multă solemnitate ... astfel la Rohia-Someș a fost Nicolae Colan al Clujului, la Miercurea Ciucului, Nicolae Bălan al Ardealului”⁵³ motiv pentru care membrilor acestora (sprijinitori și ei, după cum am văzut, ai monahismului românesc în general și a celui din propriile eparhii în special), li s-au întocmit fișe personale, bine documentate ale acestora, de către DGSP locală, în văditul scop ca la un anumit moment să îi poată acuza sau cel puțin șantaja⁵⁴.

Informații importante despre monahismul transilvănean ne sunt oferite de două documente, ambele date la 10 noiembrie 1948. La acea dată monahismul din Transilvania avea următoarele mănăstiri și schituri, cu sau fără viețuitori:

- jud. Alba: Rîmeș cu 7 viețuitori, Obreja cu 3 viețuitori
- jud. Brașov: Sâmbăta de Sus cu 3 viețuitori
- jud. Cluj: Strâmba fără trăitori, Fântânele-Tiha Bârgăului cu 1 viețuitor, Cioasă (?) cu 1 viețuitor
- jud. Bihor: Izbuc cu 2 viețuitori;
- jud. Maramureș: Moisei cu 4 viețuitori, Izvor (Dragomirești) cu 4 viețuitori ;
- jud. Someș: Nicula – 4 viețuitori, Rohia – cu 3 viețuitori, Poptelec și Strâmbu, ambele fără viețuitori. În schimb, la acea dată, județul Hunedoara era prezentat ca fiind lipsit de viață monahală și de mănăstiri. Cu siguranță unele mănăstiri, spre exemplu Prislopul, era considerată ca fiind aferentă localității din apropiere, Silvașu de Sus, deservită de un preot de mir.

⁵² Adrian Gabor, Adrian Nicolae Petcu, „Monahismul românesc”, p. 123; Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, doc. 169, p. 324; George Stan, *Părintele Patriarh...*, p. 101.

⁵³ Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist...*, doc. 103, p. 198.

⁵⁴ Idem, doc.1, p. 37-42, doc. 4, p. 48-49, doc. 21, p. 75-76. Documentul menționat era intitulat *Darea de seamă întocmită de „Victor” privind organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române*. De o atenție deosebită se bucurau mănăstirile și viețuitorii din ele (documentul următor, datat la 6 februarie 1946, era o notă informativă privind activitatea clerului la mănăstirile Cernica și Antim). Ierarhia ortodoxă transilvăneană era și ea atent urmărită. Astfel, la 9 martie 1948, era definitivată fișa personală (doc. 21) a mitropolitului Nicolae Bălan, de către DGSP. Cu o fișă asemănătoare era „înzestrat” și călugărul Bartolomeu Anania, conform fișei datată la 28 ianuarie 1949 (doc. 48, p. 109-110).

Chiar dacă numărul de mănăstiri și cel de viețuitori din Ardeal era extrem de redus, „încât nu se poate vorbi de o așezare monahală mai întinsă” se ridica problema privitoare la posibilitățile lor de supraveghere, avându-se în vedere în special amplasamentul lor⁵⁵.

Referirile la mănăstiri și viața monahilor și monahiilor sunt o constantă în documentele și notele informative ale Securității. Din cercetarea documentelor provenite din Arhivele fostei Securități a Statului, ne putem da seama de suspiciunea și ostilitatea cu care a fost privită Biserica lui Hristos, deoarece aceasta „*prin preoți și călugări întreținea în masa oamenilor simpli o atmosferă mistică și plină de superstiții și o încurajare a elementelor subversive ascunse sub haina monahală*”. Suspiciunea că de fapt călugării, datorită doctrinei lor mistico-idealiste, sunt împinși la „*ostilități împotriva bazelor materialist didactice ale Republicii noastre*” era un motiv suficient ca reprezentanții monahismului să fie urmăriți, șicanați, umiliți și arestați⁵⁶. De altfel, după cum vom vedea cu un alt prilej, monahilor arestați le-au fost aduse acuze hilarii și puerile.

Într-o epocă în care Biserica Ortodoxă Română era considerată unul dintre „dușmanii interni” ai regimului comunist, ministrul de Interne, Alexandru Drăghiciu, declara că „*armata neagră a călugărilor reprezenta un dușman redutabil, ce trebuia anihilat*”, după cum rezultă dintr-un raport „*strict secret*”, din 6 octombrie 1958. Este un referat al DGSP, semnat de Alexandru Drăghiciu, privind activitatea de natură contrarevoluționară din cadrul mănăstirilor în cursul anului 1958, în care monahii erau acuzați că „*sunt potrivnici regimului și ajută din schiturile și mănăstirile lor pe partizanii anticomuniști din munți ... urmărind să sădească în sufletele oamenilor neîncrederea în regimul nostru*”⁵⁷, fapt pentru care se propune „demascarea unor eventuale acte imorale a elementelor dușmănoase și chiar intentarea unor procese demascatoare”, desigur pe seama călugărilor. Acest lucru ar ușura rapida epurare a monahilor, de unde și posibilitatea unei schimbări a destinației clădirilor din mănăstiri. După scoaterea călugărilor din mănăstiri, clădirile ar putea fi utilizate pentru „*case de nașteri, spitale, cluburi, case de odihnă și școli*”⁵⁸.

⁵⁵ Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, doc. 312, p. 88-93, doc. 32, p. 94, doc. 121, p. 244; Augustin Faur, „Monahismul românesc și reorganizarea lui”, în *ST*, an 2, 1950, nr. 3-6, p. 304.

⁵⁶ C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Contra „armatei negre””, nr. 1 (346), p. 4, Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist*, p. 25. A se vedea în acest sens doc. nr. 79, p. 147-153, din lucrarea citată. Astfel, la 30 septembrie 1949, între notele Serviciului de Culte și Secte ale Direcției Generale a Securității/Siguranței Poporului (mai departe vom cita DGSP), este menționat faptul că „mănăstirile ortodoxe constituie cuiburi de activități contrarevoluționare, sub masca legală a monahismului și prezentând greutăți în ceea ce privește pătrunderea informativă și chiar trecerea la acțiune”.

⁵⁷ Constantin Aioanei, Frusinica Moraru, „Biserica Ortodoxă”, p. 87; Cristian Vasile, „Mănăstirile”, p. 166.

⁵⁸ Adrian Nicolae Petcu, „Chestiunea monahală în Republica Populară Română”, p. 55; Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă*, doc. 169, p. 321-331. Redăm pe larg o parte a

Mai multe dintre referatele DGSP-ului înaintau o serie de propuneri ce vizau desființarea totală sau parțială a monahismului românesc. Cu siguranță ele au constituit doar un preambul al decretului de Stat 410/28 decembrie 1959, care va pune definitiv în aplicare aceste propuneri. De pildă, la 20 iunie 1955, printr-un referat al Direcției Inspecției din Ministerul Afacerilor Interne, se aduc argumente privind activitatea ostilă din mănăstiri și date privind numărul lor, la care se adugă eventualele măsuri, apoi nota DGSP din 25 martie 1949, chiar de praznicul Bunei-Vestiri, opinia ca „locuitorii mănăstirilor să fie comasați într-un număr redus de lăcașuri ... pot lucra mai bine în atelierele în curs de înființare de către Patriarhie etc”; apoi referatul elaborat de Direcția a III-a a DGSP, din 22 octombrie 1955, privitoare la problema mănăstirilor din Republica Populară Română propunea: fie desființarea mănăstirilor, fie concentrarea călugărilor în câteva mănăstiri mari, fie scoaterea maselor de „sub influența mănăstirilor” precum și posibilități limitate de tundere în monahism; un alt referat al DGSP-ului, din 6 octombrie 1958, făcea astfel de propuneri, structurat pe trei direcții, cu avantajele și dezavantajele fiecăreia: interzicerea de înființare a noi mănăstiri, reducerea numărului celor deja existente, limită de vârstă impusă celor ce doresc să intre în monahism⁵⁹. Însă cele mai „documentate” sunt notele ce aparțin Departamentului Cultelor, date la 28 august 1958 (nota secretarului general al Departamentului Cultelor D. Dogaru privind măsurile de limitare ale monahismului ortodox din România), respectiv 6 septembrie 1958 (nota secretarului general al Departamentului Cultelor privind problema reorganizării monahismului ortodox), care conțin măsurile de limitare a monahismului ortodox și mai ales de reorganizare a acestuia. Ambele fac parte din ultima grupă a documentelor descoperite în arhivele fostei Securități, înainte de

documentului menționat, pentru a ne face o părere a modului în care, la momentul respectiv era privit monahismul românesc. Se menționau următoarele: din materialele informative și de anchetă pe care le dețin organele M.A.I., rezultă că încă după primul război mondial mănăstirile au constituit puternice focare de activitate legionară ... sprijinind și propagând ideile acestora; C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Contra „armatei negre”, în *MI*, an. 30, 1996, nr. 1 (346), p. 4. Tot Alexandru Drăghici atrăgea atenția că „tolerarea pe mai departe a numărului mare de elemente legionare și reacționare în mănăstiri, unde numărul călugărilor se înmulțește ... reprezintă un pericol social”.

⁵⁹George Enache, „Rugul Aprins”, în *DI*, an 7, 2002, nr. 11 (75), p. 53; C. Aioanei, Cr. Trancotă, „Desființarea mănăstirilor” – un ordin care nu a mai sosit”, în *MI*, an 32, 1988, nr. 8 (377) p. 29; Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, doc, 154, p. 288-301, doc. 61, p. 119-121, doc. 155, p. 302-305, doc. 169, p. 331. Astfel se propunea (în doc. 169): să fie interzis cu desăvârșire să se mai înființeze noi mănăstiri și schituri; apoi să se închidă toate mănăstirile și schiturile înființate după 23 august 1944 și în același timp să fie redus la jumătate numărul și așa destul de mare al mănăstirilor, urmând să fie desființate 50% din ele; să se interzică intrarea în monahism a elementelor tinere, fixându-se limita de vârstă de la 50 de ani în sus. În același timp era acuzată și conducerea Bisericii, care, potrivit referatului, ar fi avut cunoștință despre activitățile subversive din mănăstiri, dar le-a tolerat, neluând nici o măsură.

promulgarea Decretului 410, care practic a încercat să nimicească în însăși structura sa monahismul românesc⁶⁰.

Astfel, Direcția Regională a Securității Poporului Brașov primea printre sarcinile pentru perioada 7 noiembrie-30 decembrie 1949, „adâncirea informativă în mediul mănăstirii Sâmbăta de Sus”, unde a trăit și Arsenie Boca, atent supravegheat de organele de Securitate, în timp ce aceeași direcție DRSP Oradea, primea pentru perioada menționată, sarcina „unei pătrunderi informative în profunzime în mediul mănăstirilor Bixad și Moisei”⁶¹. Se pare că cea mai atent supravegheată a fost mănăstirea Sâmbăta de Sus, deoarece un referat al DGSP menționa faptul că la această mănăstire „din raionul Făgăraș, între anii 1945-1948, s-au întâlnit legionarii, mănăstirea fiind loc de găzduire pentru aceștia. Arsenie Boca, viețuitor al acestei mănăstiri, la fel ca Andrei Făgețeanu de la mănăstirea Govora (jud. Vâlcea), erau atent supravegheați, fiind bănuți de legături cu legionarii. Mai mult, se consemna că la Sâmbăta de Sus, se realiza pregătire paramilitară, învățând – pe alții – cum să mânuiască pistolul, și să folosească terenul în caz de luptă cu organele de Stat. Tot aici au fost ascunse bijuteriile legionarului Nichifor Crainic, descoperite de organele de Stat în anul 1956”. Tocmai de aceea se înainta o propunere cu mănăstirile care trebuiau în mod necesar evacuate: schitul Izbuc cu cei doi viețuitori și mănăstirea Moisei din Maramureș cu 4 călugări⁶². De altfel, schitul Izbuc-Bihor a fost în atenția

⁶⁰ *Ibidem*, doc. 167, p. 317-319, doc. 168, p. 319-320. Spicuim din indicațiile primului document: „propunem cu toată prudența să se urmărească și să se realizeze următoarele: să se oprească înființarea de noi mănăstiri și schituri; să se reducă treptat numărul actual al acestora; să se îngusteze baza economică a mănăstirilor; să se examineze situația unor categorii de viețuitori și să se treacă la excluderea celor necorespunzători; admisibilitatea în mănăstiri trebuie restrânsă prin aplicarea condițiilor din regulament și introducerea condiției majoratului; să nu fie sfințiți diaconi sau preoți în mănăstiri decât călugării care îndeplinesc condițiile de studii cerute preoților de mir; să se sprijine plasarea în câmpul muncii a acelor călugări care doresc să iasă din mănăstiri; să se desfășoare o muncă de sănătoasă îndrumare și orientare a călugărilor și călugărițelor prin reorganizarea programului cursurilor monahale; să se interzică vagabondajul, restrângându-se ieșirea călugărilor din mănăstiri”. Celălalt document declina responsabilitatea unui monahism „docil” pe seama ierarhiei superioare. Astfel, „propunem să se ceară Bisericii Ortodoxe următoarele: Sinodul și episcopii să-și asume personal responsabilitatea pentru noile admiteri în monahism; episcopii să controleze ca noii candidați să îndeplinească toate celelalte condiții cerute de regulament și canoane; să se evite admiterea minorilor; numărul noilor admiși să țină seama de posibilitățile de întreținere pe care le au mănăstirile și de nevoile reale ale Bisericii; să se reducă numărul schiturilor și mănăstirilor prin concentrarea călugărilor în mănăstirile cu posibilități de cazare; să se excludă din monahism toți călugării, care, prin trecutul lor sau prin atitudinea lor politică de azi, nu au nimic în comun cu călugăria; să nu fie hirotoniți preoți și diaconi călugări care nu au studiile necesare preoților de mir; Biserica Ortodoxă Română să facă o analiză a nevoilor reale de călugări și a posibilităților de întreținere a acestora; să se înceteze acțiunea de recrutare a noi călugări și călugărițe.”

⁶¹ Adrian Nicolae Petcu, „Securitatea și cultele în 1949”, în vol. *Partidul, Securitatea și cultele...*, p. 199, 200; Idem, „Biserica Ortodoxă Română în timpul patriarhului Justinian”, p. 42. Părintele Arsenie Boca l-a adăpostit, în iarna 1944-1945, la mănăstirea Sâmbăta de Sus pe profesorul Nichifor Crainic.

⁶² Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, doc. 169, p. 325; doc. 61, p. 199-122. Nota Informativă din 25 martie 1949 (doc. 61), făcea referire la problema mănăstirilor din Republica Populară Română. Menționăm faptul că în amintitul document se făcea referire și la numărul așezămintelor monahale, 206 la număr, și al viețuitorilor 5.564, din întreaga țară. De asemenea erau

Securității încă din timpul activității episcopului martir Nicolae Popovici. Acesta, cu prilejul unei procesiuni la mănăstire, în mai 1950, la care au luat parte aproximativ 1.000 de credincioși, spunea în predica sa : „*Astăzi conducătorii nu sunt alături de Dumnezeu și nici nu cred în El, acestor oameni nu le vor reuși planurile lor, căci fără Dumnezeu nu se poate face nimic*”⁶³.

Surprinzător este însă faptul că nu se înaintase aceeași cerere și pentru mănăstirea Sâmbăta de Sus, probabil aceasta putea fi mai ușor controlată de Securitate, urmărindu-se eventualele legături ale viețuitorilor cu partizanii din munți. Desigur, marele sprijin pe care aceste mănăstiri l-au oferit, prin călugării săi, a fost acela de a acorda hrană sau adăpost, chiar dacă temporar, fie membrilor grupurilor de rezistență, fie celor care doreau o izolare totală sau parțială în vederea unei sustrageri de la urmărirea efectuată de organele de securitate.

Se pare că mănăstirea de la Sâmbăta de Sus intrase de timpuriu în atenția organelor de control ale puterii totalitare. Numai așa ne putem explica o notă aparținând Poliției orașenești Făgăraș, datată la 21 iulie 1946, care amintea că „*în comuna Sâmbăta de Sus, jud. Făgăraș, vin în pelerinaj săteni și orașeni de prin județele Ciuc și Trei Scaune, în afară de cei din împrejurimi, ca să asculte cuvântul starețului sau preotului Arsenie Boca ... preotul le spune, printre altele, să nu voteze guvernul actual ... el susține că comuniștii sunt contra Bisericii ... mai suntem informați că sus numitul preot este în strânsă legătură cu elementele reacționare maniste*”, pentru ca Inspectoratul Regional de Poliție Brașov să revină, la 26 august 1946, asupra cazului Arsenie Boca, absolvindu-l de culpa „propagandei maniste”, dar etichetându-l ca legionar, căci „*A militat în Mișcarea Legionară ... și face propagandă religioasă la mănăstirea Sâmbăta de Sus, unde este vizitat de foarte multă lume ... zvonindu-se chiar că preotul Arsenie are darul de a vindeca (pe cei suferinzi) ... În predicile sale către populație întrebuințează expresii cu subînțeles religios, care ar putea fi interpretat și în sens politic, așa de exemplu expresia „lupii vor fi sfâșiați de către oile atacate” care se poate interpreta că cei credincioși, deși puțini la număr, nu vor fi suprimați de puterea numerică a celor lepădați de credință, atât timp cât vor fi strânși în jurul Bisericii*”⁶⁴.

Însă nu doar mănăstirile ardelene, menționate de noi până acum, au intrat sub atenta supraveghere a organelor de Securitate. Și mănăstirea Rohia era atent monitorizată, datorită activității a doi călugări, ieromonahul Galaction Gavrilă Danciu și a ieromonahului Ilarion Butcure, care – conform notei informative – „*doreau să facă la schitul Strâmbu din apropiere, un nucleu de propagandă al Oastei Domnului pentru împrejurini*”⁶⁵. De asemenea erau atenți supravegheați

menționate și alte mănăstiri propuse spre evacuare. Noi am amintit doar cele aferente arealului ardelean, ca parte integrantă a studiului nostru.

⁶³ George Enache, *Ortodoxie și putere politică...*, p. 224.

⁶⁴ Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist...*, p. 107-108.

⁶⁵ Cristina Păiușan, Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă...*, doc. 159, p. 310. Este vorba de o notă informatică, datată la 29 noiembrie 1956, privind activitatea unor călugări pe raza comunei Rohia.

călugării care colindau satele îndemnându-i pe credincioși să ia calea mănăstirilor. Așa a fost, în Țara Hațegului, călugărul Stelian Manolache (ieromonahul Dometie de mai târziu), care în decurs de numai doi ani a convins 20 de tineri să îmbrățișeze viața monahală⁶⁶.

Mai mult, n-au lipsit nici cazurile incendierii unor așezăminte monahale de către executanții dictaturii comuniste, ca, de exemplu, schitul „Sfânta Treime” din marginea satului Suciul de Sus, din Marmureș. Așezat în poiana Breaza, schitul era ctitoria preotului dr. Florea Mureșan, fost profesor de Teologie la Cluj și protopop de Cluj, care, după doi ani de detenție la Canal, a fost numit preot paroh la Suciul de Sus. Acolo, a ridicat, pe terenul donat de un credincios al parohiei, Pavel al lui Armindon, între anii 1956-1957, schitul amintit mai ales că „în locul celor 150 de mănăstiri și schituri distruse de Bucov trebuie să construim și noi – spunea părintele Florea – măcar una”. La 2 iunie 1958 preotul a fost arestat (decedând în temnița de la Aiud, în anul 1961, după ce fusese condamnat la 25 de ani de închisoare), iar cu această ocazie schitul a fost incendiat împreună cu cele două camere de locuit aferente, imediat după arestarea ctitorului acestei așezări⁶⁷. Pe locul vetrei așezării monahale, după evenimentele din decembrie 1989 se va ridica, după cum vom vedea cu un alt prilej, un nou așezământ.

De asemenea a fost închisă și mănăstirea *Prislop*, care alături de *Sâmbăta de Sus*, au fost în această perioadă puncte de referință ale monahismului transilvănean. Aici, în aceste vetre monahale, viața spirituală din perioada comunistă a cunoscut una din cele trei mari direcții, care practic au menținut viața creștină în România. Aceste direcții au fost: „Rugul Aprins” de la mănăstire Antim din București, ctitorit de Daniil Tudor; mișcarea de la Sâmbăta de Sus, mutată apoi la mănăstirea Prislop, inițiată și condusă de părintele Arsenie Boca; iar cea de a treia a fost la mănăstirea Slatina, din Moldova, mutată mai apoi la Sihăstria⁶⁸. Aceasta era imaginea monahismului transilvănean în anul Decretului de Stat 410, cu centre îmbogățite spiritual, cum au fost Sâmbăta și Prislopul, și cu altele capabile să îndeplinească aceeași menire. Dar, autoritățile comuniste aveau alte planuri.

II. Perioada 1959-1989

După cum am relatat în subcapitolul anterior, pentru întreaga perioadă a deceniului șase, al secolului al XX-lea, mănăstirile ortodoxe au reprezentat, cel puțin în viziunea autorităților, un adversar statornic al autorităților comuniste. Decretul 410, a fost un act evident de represiune religioasă, deoarece a vizat constrângerea

⁶⁶ Cristian Vasile, „Mănăstirile în perioada comunistă”, p. 167.

⁶⁷ Gavril Burzo, „Aspecte din prigoana împotriva Bisericii”, în *TR*, an. 139, 1991, nr. 25-28, p. 3; Idem, „Mănăstirea Sf. Treime din comuna Suciul de Sus, județul Maramureș, Eparhia Maramureșului și Sătmarului”, în *TR*, an 147, 1999, nr. 5-8, p. 3; Ioan Dură, *Monahismul românesc...*, p. 78.

⁶⁸ Antonie Plămădeală, „Rugul aprins-moment de spiritualitate românească”, în *Saeculum*, serie nouă, an I-III, 1995, nr. 3-4 (12), p. 122.

unor activități pur religioase, afectând implicit viața Bisericii, a lăsat urme adânci în viața monahismului românesc, și deși a încercat o desființarea a monahismului, acesta a supraviețuit, evident cu multe sacrificii, regimului totalitar ateu. Din păcate odiosul Decret 410 a fost urmat de alte măsuri la fel de drastice și punitive, îndreptate în mod direct asupra reprezentanților vieții monahale în general și deci, implicit, și asupra celui transilvănean. Menționăm doar măsurile luate în perioada de teroare ateistă, instaurată între 1959-1964, când în mod oficial nu s-a mai permis primirea în mănăstiri a noi tineri călugări, întreaga viață mănăstirească fiind supravegheată cu multă atenție de către organele de securitate ale statului. Nu au lipsit nici arestările din rândurile reprezentanților monahismului autohton, cărora le vom dedica un subcapitol aparte, axat desigur doar pe monahii ardeleni, cunoscuți cu numele.

Poate una dintre cele mai fine analize a modului în care sistemul totalitar a știut să trateze Biserica, pe toată perioada existenței sale, a fost surprinsă de istoricul Alexandru Duțu. Acesta menționa faptul că, dacă în prima sa etapă, mai precis între 1948-1963, regimul a încercat să izoleze Biserica, internând fără nici o remușcare pe opozanții sistemului și controlând din punct de vedere economic și politic toată activitatea religioasă, în perioada următoare, din 1963 spre 1980, acesta a limitat în mod constant prezența socială, culturală a Bisericii. Ultima fază, din 1980 spre 1989, regimul a încercat, fără însă a reuși, chiar lichidarea Bisericii ca instituție⁶⁹.

Informațiile referitoare la viața monahală din teritoriul transilvănean pentru această perioadă nu sunt extrem de bogate. Aceasta pentru că, pe de o parte, în acest răstimp monahismul transilvănean nu se putea bucura de un număr mare de mănăstiri și viețuitori, iar pe de altă parte, sursa documentară este destul de săracă, dacă ne referim exclusiv la acest subiect.

Iată, de pildă, care era statistica monahismului ardelean, în studiile publicate, care vizau acest subiect. Pentru anul 1979, Arhiepiscopia Sibiului avea o singură mănăstire, la Sâmbăta de Sus cu 17 călugări Prislopul, aparținând acum de Episcopia Aradului, avea, în 1980, 18 viețuitori, iar Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului avea, în 1981, viață mănăstirească la Nicula și Rohia. Episcopia de Alba Iulia avea, în anul 1982, 50 de maici și surori la mănăstirea Râmeț, 12 călugări la mănăstirea „Sf. Ilie” de la Toplița, 2 viețuitori la schitul Afteia din apropiere de Cugir, schitul „Sf. Ioan Botezătorul” din Alba Iulia lipsit de viețuitori și schitul Poșaga din Munții Apuseni, cu un singur viețuitor. Lipsită de viață monahală era și Episcopia Oradei, conform studiului elaborat în 1982⁷⁰. Așadar, viața monahală cea

⁶⁹ Alexandru Duțu, „Orthodoxie et totalitarisme”, în *Sud-Estul și contextul european*, Buletinul Institutului de Studii Sud-Est Europene, VII, București, 1997, p. 62; Ioan Dură, *Ierarhi ai Bisericii...*, p. 36.

⁷⁰ *** „Monographies. La Métropole de Transylvanie et de l'Archevêché de Sibiu, în *ROC. Romanian Orthodox Church News*, IXe Année, No. 4, Octobre-Décembre 1979, p. 72; Idem, „Monographies. La Métropole de Banat et de l'Archevêché de Timișoara”, în *ROC*, Xe Année, No. 2, Avril-Juin, 1980, p. 52; Idem, „Monographies. Archevêché orthodoxe roumain de Vad, Feleac et Cluj”.

mai bine conturată era, la momentul respectiv, în Episcopia de Alba Iulia, care număra 2 mănăstiri, 3 schituri, cu un total de 15 călugări și 50 de călugărițe, în timp ce Episcopia Oradei și Arhiepiscopia de Cluj apar, cel puțin la nivel oficial, lipsite de viețuitori.

Bineînțeles, în comparație cu numărul mare de așezări monahale de astăzi, numărul celor din perioada de care ne ocupăm pare foarte redus. Însă, nu trebuie uitat faptul că nici situația la nivelul întregii Patriarhii Române nu era mai bună. Astfel, în 1987, pe întreg cuprinsul Patriarhiei Române funcționau un număr de 130 așezăminte monahale cu 2.072 monahi și monahii⁷¹, în timp ce doi ani mai târziu mai funcționau doar 100 de mănăstiri și schituri, dar cu un număr de 2.800 de viețuitori⁷². Pentru spațiul transilvănean situația nu putea fi mai bună, mai ales că, potrivit statisticii aferente anilor anteriori numărul mănăstirilor și al celor care trăiau în ele era în vădită scădere. Consemnăm, de pildă, mănăstirile deschise și active, pentru acel an, în care numărul monahilor și monahiilor scădea, prin grija autorităților: Prislop (jud. Hunedoara); Râmeț (jud. Alba); Rohia (jud. Maramureș); Sâmbăta de Sus (jud. Brașov); Toplița (jud. Harghita); Izbuc (jud. Bihor), Nicula (jud. Cluj), Bixad (jud. Satu Mare). Prin urmare, și în acest caz utilizarea aceleiași tehnici, de către aparatul opresiv de stat, ca și în perioada premergătoare Decretului 410, anume diminuarea numărului de mănăstiri, combinată cu o comasare a viețuitorilor în lăcașurile rămase.

Cu toate acestea, nu putem fi de acord cu unele afirmații ale istoricilor de peste hotare, care au scris despre impactul avut asupra monahismului de regimul totalitar ateu. De pildă, Olliver Gillet, menționat de noi și cu un alt prilej, afirmă că *„mănăstirile, care, până la sfârșitul anilor 1950, rămăseseră departe de scena politică și deveniseră centre de opoziție, au fost transformate în adevărate cooperative meșteșugărești. Călugării au fost transformați în muncitori pentru a împiedica astfel dezvoltarea unei gândiri religioase indezirabile și pentru a exploata aceste mase umane în profitul prosperității socialiste”*⁷³. Probabil s-a uitat că după decretul 410, autoritățile comuniste au folosit pentru recludiunea monastică a ierarhilor ortodocși, depuși din treaptă chiar unele mănăstiri⁷⁴. Amintim pentru

în ROC, XIe Année, No.2, Avril-Juin, 1981, p. 34; Idem, „Monographies. Evêché d'Alba Iulia”, în ROC, XIIe Année, No.1, Janvier-Mars, 1982, p. 37, 41; Idem, „Monographies. Evêché d'Oradea”, în ROC, XIIe Année, No.3, Juillet-Septembre, 1982, p. 44; Ioan Dură, *Monahismul...*, p. 21-25.

⁷¹ xxx, *Biserica Ortodoxă Română. Monografie Album*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 2.

⁷² xxx, *Fidelitate și Înnoire. Realități contemporane din viața Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1989, p. 21.

⁷³ Ollivier Gillet, *Religie și naționalism...*, p. 72.

⁷⁴ Ioan Dură, „Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române îndepărtați din scaun”, p. 55. Alte mănăstiri și schituri, „utilizate” de sistemul totalitar în acest sens au fost: Căldărușani, Cernica, Schitul Maicilor, Neamț, Agapia, Cheja, Cozia, Curtea de Argeș, Ciorogârla, Toplița, „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din Huși, Horaița, Dragoslavele (a fost locul de surghiun al patriarhului Justinian pentru o perioadă de șase luni, în urma protestului său la darea decretului abuziv de desființare a mănăstirilor și indirect a

spațiul transilvănean mănăstirea cu hramul „Sfântul Ioan Botezătorul”, din Alba Iulia, unde au avut domiciliul forțat Policarp Morușca și Veneamin Nistor, respectiv mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, unde în ultimul deceniu comunist, a fost forțat să se retragă din „grija” autorităților, Nicolae Mladin, fostul mitropolit al Ardealului.

După 1964 organele de Stat împlânzesc prigoana (căci, cel puțin în viziunea Securității, inamicul nu trebuia să dispară, pentru că el îi legitima existența, de aceea acesta trebuia doar demoralizat, dezinformat)⁷⁵, iar o parte din monahi, ieromonahi sau chiar rasofoți izgoniți, sunt reprimiți discret în mănăstiri. Acest fapt nu trebuie să ne surprindă, deoarece mănăstirile reprezentau și monumente de artă, deci trebuiau să fie vizitate de turiștii străini. Însă, mai rar se fac tunderi în monahism și hirotonii ale monahilor. O statistică a anului 1973 prezintă următoarea situație a monahismului românesc: 2068 de viețuitori, dintre care 575 de călugări și 1493 de călugărițe, locuind în 114 așezăminte monahale, adică 57 de mănăstiri, 37 de schituri și 20 metocuri. În schimb monahii și monahiile menționate aveau terminată școala elementară, urmând și diferite cursuri și în cadrul școlilor monahale, prin care și-au însușit și o temeinică pregătire teologică, trăind astfel într-un autentic duh creștin, în viață de obște⁷⁶. De pildă, este semnificativ că în 1985, mănăstirile românești și-au dublat numărul viețuitorilor în comparație cu anul 1961, când s-a făcut vizibil efectul Decretului 410.

Faptul că reprezentanții vieții monahale, și implicit mănăstirile, erau atent supravegheate este evidențiat de Decretul 334/1970 privind organizarea și funcționarea Departamentului Cultelor. Acest decret prevedea atribuții care denotă controlul exercitat de stat asupra vieții religioase, instituția având drept de control și supraveghere a unităților de cult și a mănăstirilor⁷⁷.

O altă statistică, apărută de această dată în străinătate, dar citând surse din țară, menționa faptul că în România anului 1987, funcționau 109 mănăstiri, în care viețuiau 3.200 de călugări și călugărițe, cu remarcă diminuării numărului de monahi în raport cu cel de monahii. Mai mult, la momentul respectiv, în România mănăstirile și-au găsit integrarea legală în sistemul social al țării, tocmai pentru că sunt obști de muncă bine organizate, în diferite domenii⁷⁸.

Cu toată această „intrare în legalitate”, oarecum forțată și „acceptată” de autoritățile statului pe fondul unui context internațional favorabil credințelor

monahismului). Așadar, 13 mănăstiri și 3 schituri făceau parte integrantă din spațiul concentraționar românesc și se aflau sub stricta și directă supraveghere a Securității.

⁷⁵ Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism*, Editura Fundația Pro, București, 2003, p. 13.

⁷⁶ Timotei Sevciciu, *Reorganizarea vieții monahale...*, p. 631; Ioan G. Coman, „Importanța și sensul desăvârșirii în monahism”, în *Studii Teologice* (ST), an. 7, 1955, nr. 3-4, p. 217.

⁷⁷ xxx, *Viața religioasă în România* (coordonator Adrian Lemeni), București, 2005, p. 10.

⁷⁸ Tomás Špidlík, „Monachesimo e religiosita popolare in Romania”, în *La Civiltà Cattolica*, 1987, p. 237-246, apud „Monahismul și religiozitatea populară în România”, în *MMS*, an. 65, 1990, nr. 1-3, p. 166.

religioase în general și Ortodoxiei românești pe plan național și chiar pe fondul persecuțiilor îndurate de reprezentanții îngerești, în mănăstirile transilvănene s-au format viețuitori cu o trăire duhovnicească aparte. Aceștia au reușit nu doar să devină modele de urmat, dar mai ales să orienteze și pe alții, indiferent de statutul lor: laici sau monahi. Ei constituie generația de aur a monahismului din timpul regimului totalitar. De aceea, amintim măcar o parte dintre aceștia, chiar dacă unii dintre ei vor apărea și în alte părți ale lucrării noastre. Așa au fost de pildă: arhimandritul *Serafim Popescu* de la Sâmbăta de Sus, protosinghelul *Teofil Păریانu* de la aceeași mănăstire, ieromonahul *Arsenie Boca* de la mănăstirea Prislop, arhimandritul *Serafim Man* de la mănăstirea Rohia, monahul *Nicolae Steinhardt* de la mănăstirea Rohia, arhimandritul *Justinian Chira*, tot de la mănăstirea Rohia, arhimandritul *Cleopa Nanu* de la Nicula, arhimandritul *Dometie Manolache* și ieromonahul *Ioachim Popa*, ambii de la mănăstirea Râmeț, arhimandritul *Emilian Antal* de la mănăstirea „Sf. Ilie” din Toplița, monahiile *Vichentia Pârvan* și *Ierusalima Ghibu*, aparținând mănăstirii Râmeț⁷⁹. Evident, șirul celor menționați poate continua, înregistrând alte nume la fel de semnificative pentru a creiona o imagine completă a monahismului din perioada menționată. Însă, cel mai important lucru este faptul că monahii formați în perioada amintită au constituit modele de urmat și pentru generațiile de monahi atrași de viața călugărească după Decembrie 1989, fiindu-le acestora călăuze și povățuitori pentru propășirea lor duhovnicească.

Aspects of Orthodox Monastic Life in Transylvania During the Communist Regime. After the inauguration of the totalitarian and atheistic regime in Romania, the life of our forefathers' Church had to face new challenges orchestrated by the "red devil." The Church was gradually deprived of its rights and freedom, so that people could be "set free" from the influence of Christian life and spirituality. Unfortunately, not even monasticism managed to escape from vehement communist persecution; i.e. monks and nuns were forced to live in a limited number of monasteries, as many of them were being closed down; they were also being kept under surveillance by the authorities, they were arrested, interrogated, slandered, all this culminating with the State Decree no. 410/1959. Nevertheless, due to the tact and clear-sightedness of some hierarchs, such as Patriarch Justinian, Romanian monasticism in general, including the Transylvanian one, has managed to survive the communist steamroller and has flourished again after December 1989.

⁷⁹ Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol.I-630p, și vol.II-808p, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Huși, 1984, 1988, p.485-490 (vol.I), 767-771(vol.II), 557-561(vol.I), 761-767(vol.II), 756-761(vol.II), 552-557(vol. I).

Ontologia ordinii morale în lumina Învierii la Sfântul Maxim Mărturisitorul

Asist. Univ. Drd. Maria-Otilia OPREA

Înrădăcinat prin credință și trăire în Părintele tuturor luminilor (*Iac* 1, 17), Sfântul Maxim – veritabil Mărturisitor și fiu al Luminii (*In* 12, 36), continuă să lumineze lumea și de dincolo de lume cu penetrantele raze ale cuvintelor sale concentrate într-o operă de o valoare inestimabilă. Primindu-le, acestea ne deschid ochii minții spre realitățile veșnice, ne inițiază în tainele cerului și ale pământului, ne ajută să escaladăm meterezele neștiinței și să străbatem vălurile până la templul de foc al Adevărului.

În viziunea maximiană Adevărul nu este altul decât Hristos, identificat cu tot ceea ce este Frumos, Bun, Drept, Iubit, Înțelept, Dumnezeuiesc, Veșnic. Adevărul este totodată Lumină și Viață, Lumină care luminează inclusiv întunericul fantomatic al existenței – operă a libertății umane falsificate – și Viață care transformă moartea în somn al privegherii și îi trezește pe cei vii prin nimicirea monștrilor cuibăriți în sufletele lor. Între Lumină și Binele dumnezeiesc etern există o tainică identitate (*In* 3, 21), așa cum există o unitate fatală între întuneric și răul satanic. De aceea, cine nu declară moarte morții și păcatului se complăce într-o infernală lume a tenebrelor, lipsită de tot ceea ce este luminos, bun și adevărat, lume în care Hristos – Adevărul sacrificial și pascal prin excelență – nu mai este coborât de pe cruce, căci inima înrăită nu acceptă să-l slujească drept mormânt al învierii. În consecință, negarea Unicei Valori veșnice, indiferența față de Izvorul inepuizabil de viață și iubire, generează pierderea unității lăuntrice și dizolvarea ordinii morale interioare, cu grave repercusiuni în ordinea creației.

Ordinea morală – conjugarea dorului dumnezeiesc cu deprinderea virtuții prin luptă

Ordinea se bazează pe relație, *relația* fiind întotdeauna dialogală și liber comunicatională. În raportul chip-Arhetip, insul singularizat și împătimit nu îl poate percepe pe Dumnezeu drept Factor și Reazem imuabil al sensului existenței, ci numai ființa umană care binevoiește să fie înălțată la maxima ei vocație, la scopul pentru care a fost zidită: de a revela în nesfârșită ascensiune comorile harice ale

naturii necreate, prin acte creatoare, spre slava lui Dumnezeu și fericirea făpturii. Persoana nu este deci un centru de inițiativă propriu firii și nici rezultatul unei predestinații totale. În fiecare dintre noi trebuie să se reveleze persoana așa cum a revelat-o Hristos: cu capacitatea spirituală de a enipostazia liber o altă fire decât cea proprie (II Pt 1, 4).

Ontologia ordinii morale la Sfântul Maxim privește mai întâi acea dorință nesfârșită a lui Dumnezeu de a lucra pururea și în toți Taina Întrupării Sale, de a-Și face sălaș în ființa noastră, sfințind-o și luminând adevărul ei ultim prin învierea conștiinței la o nouă viață, la un mod de existență teandric. La aceasta ne ajută, apoi, cu prisosință, fericitul dor după Dumnezeu Care ne dorește nebunește, grație faptului că „Cel care a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, ca un Stăpân prea darnic, după fire, *dorul de El*, împletind cu aceasta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem”¹. Numai iubirea lui Dumnezeu, neună în debordanta ei revărsare, a putut crea, prin Duhul dător de viață, subiecte libere după chipul libertății dumnezeiești, conștiente și responsabile de actele lor, capabile de a deveni prin har, printr-o mișcare neîngrădită, asemenea Creatorului lor. Această mișcare este susținută, în concepția maximiană, de impulsul interior spre Dumnezeu imprimat dintru început ființei umane, nu în sensul unui determinism, ci în sensul unei autodeterminări, ca acceptare voioasă a invitației Stăpânului la Ospățul Împărăției.

Grație respectului inviolabil față de făptura Sa, Dumnezeu evită să i Se descopere prin „tunete și fulgere” pentru a nu o forța prin dovezi constrângătoare să se miște în direcția plăcută Lui. El grăiește conștiinței tăcând, iar această tăcere divină grăitoare este percepută și înțeleasă doar de „cel ce are urechi de auzit” (Mt 13,9). „Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că și pătimește tensiunea spre El ca spre Cel iubit”². Prin urmare, mișcarea nu e oarbă sau inconștientă, ci e generată de iubirea față de Cel înțeles și, implicit, de înțelegerea Celui iubit. «Pătîmirea» binecuvântată a iubirii de Dumnezeu este rodul strălucirii Binelui suprem în om, pătimire «nepătîmașă» în același timp, întrucât îi conferă acestuia o sensibilitate spirituală tot mai sporită și mai curată însoțindu-l dincolo de insuficiența celor văzute și pieritoare, „la Acela în vederea Căruia a primit dorul”³. Pentru Sfântul Maxim năzuința spre Dumnezeu ca cel mai înalt Bun e cea care asigură rațiunii veracitatea, iar rațiunea care se străduiește să cunoască pe Cel dorit și modurile în care se poate ajunge la El e cea care aduce dorului statornicia.

A fi «după chip» înseamnă, înainte de toate, a tinde spre propriul Model. Omul e «icoana creată», «reflexul» naturii divine, proiect dinamic, permanent în tensiune

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 124, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *P.S.B.* 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 306.

² *Ibidem*, 7b, p. 74.

³ *Ibidem*, 124, p. 307.

spre absolut, în dorința de a înfăptui asemănarea, de a crea valori cu care îmbogățindu-se să îmbogățească și pe alții. Ca «imago Trinitatis», reflectând plenitudinea Prototipului, dar și incognoscibilitatea Ființei dumnezeiești, ființa umană – în integritatea ei: trup și suflet – nu se poate concepe în afara relației de comuniune cu bunătatea infinită a Dumnezeuului-Treime. «Simplitatea» și «unitatea» ei reflectă simplitatea divină, Tatăl fiind principiul unității; «bunătatea» exprimată în «deprinderea virtuților» reflectă bunătatea divină, Fiul fiind manifestarea bunătății; iar eliberarea omului de „însușirea puterilor împărțite după fire”⁴ reflectă activitatea de unificare operată de Duhul Sfânt. Participarea la viața dumnezeiască ar fi, prin urmare, imposibilă dacă n-am poseda ceva din ceea ce corespunde Celui participat.

În consonanță cu alți Sfinți Părinți (Sfântul Irineu, Sfântul Grigorie Palama), Sfântul Maxim atribuie și trupului calitatea de chip. Într-adevăr, fiecare facultate a spiritului uman reflectă chipul, dar acesta este în mod esențial întregul uman centrat pe spiritual, a cărui proprietate este să iasă din sine pentru a regăsi în sine pe Cel ce îi este mai intim decât își este el sieși. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă deschiderea omului spre Dumnezeu prin suflet și o anumită legătură cu Dumnezeu prin rațiunea care tinde la o cunoaștere infinită, dar și prin virtuțile, arătate parțial prin trup și dornice după binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu. Adevărul că natura umană nu este o natură închisă în ea însăși, adică atrofiată, ci deschisă unui mare orizont soteriologic, este întărit și de Părintele Stăniloae cu analogii din lumea fenomenală: „În firea omului e sădită trebuința și capacitatea comunicării cu Dumnezeu, cum e sădită în firea ochiului capacitatea să vadă lumina deosebită de el”⁵.

Remarcăm întâi identificarea «chipului» dumnezeiesc al omului cu binele sădit în firea lui, bine începător căruia îi este inerentă aspirația spre binele desăvârșit - unirea cu Dumnezeu, aspirație ce se împlinește prin conjugarea puterii naturale cu puterea lui Dumnezeu. În calitatea sa de «latență sufletească», de «virtualitate morală», binele este o „energie care ne însoțește peste tot”⁶ și care cheamă ființa umană să se înalțe din suferința cea de pe urmă, suferința morții, prin mișcarea ei voită de la Dumnezeu ca Bine la Dumnezeu ca Țintă. Un corelativ al realității de față ar fi, se pare, conceptul paulin despre *legea dumnezeiască înscrisă în inimă* (Rom 2, 14-15), lege care nu există prin sine și de sine, ci e dată de Legiuitorul suprem, dependentă de voința Lui, Acesta adresându-Se și făcându-Se străveziu prin ea, ca și prin legea scrisă pe table sau pe hârtie, doar celor ce stau în dialog constant și gradual cu El.

Raportarea naturală la bine ar fi identică cu acel apriorism moral kantian care nu gândea omul fără o „conștiință axiologică primară”⁷ structurantă pentru **ordinea interioară** a ființei și în stare de a distinge „ceea ce este moral de aprobat și lăudabil

⁴ *Ibidem*, 64, p. 183.

⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Note” la *Ambigua*, PSB cit., p. 143.

⁶ Prof. Dr. Ilie Bădescu, *Teoria latențelor colective*, Editura Isogep-Euxin, București, 1997, p. 30.

⁷ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Editura Omniscope, Craiova, 1996, p.

și ceea ce este moral de dezaprobat și condamnat⁸. Se impune aici distincția între moralitatea naturală și moralitatea câștigată prin biruința asupra impulsurilor contrare firii. Prima este inferioară ca valoare celeilalte, caracterizându-se prin nesiguranță și instabilitate, pentru că în spatele conduitei morale nu se ascunde nicidecum o forță puternică de decizie, iar binele este săvârșit fără efort deosebit, fără antrenare continuă în lupta pe care ar reclama-o, de pildă, o natură individuală înclinată spre rău. Agentul moral nu este un automat, iar acțiunea lui nu e determinată cu necesitate de un principiu moral intrinsec constituției sale. Și chiar dacă lucrează binele prin fire, împrejurările defavorabile sunt cele care-i oferă prilejul de a *deprinde virtutea*, ca pe o a doua fire, printr-o voință statornică. „Virtutea – constată Sfântul Maxim – obișnuiește să lupte cu firea”⁹ când este zămislită de o rațiune dreaptă și când rodește la rândul ei „rațiunea ascultătoare de Dumnezeu”¹⁰ ce dirijează pe fiecare spre acel Bine intuit de funcția contemplativă a sufletului, adică spre Rațiunea ipostatică divină. Viziunea Mărturisorului unește nu numai rațiunea cu făptuirea, virtutea nefiind altceva decât rațiunea dusă la scopul ei, dar și contemplația cu judecata privitoare la făptuire.

Ordinea lăuntrică – rodul sinergiei dintre rațiune, minte, inimă și harul Duhului Sfânt

Ordinea morală privește atât aspectul exterior, cât și interior al ființei umane. Interesant e locul pe care îl ocupă *rațiunea* în ordinea morală maximiană. Într-un pasaj din Ambigua este menționată ca regulator în mișcarea trupului prin reținerea acestuia de la pornirea spre cele necuviincioase¹¹, iar în altă parte i se atribuie rolul de preot care luminează și face ordine în casa sufletului, dezvăluindu-i „voile și gândurile necurate împreună cu faptele vinovate” și arătându-i în chip înțelept „modurile convertirii și ale curățirii”¹².

Fiecare gând întipărit în *minte* anunță de altfel *ordinea viitoare*¹³ așa cum vestește însuși Mântuitorul în Predica de pe Munte: „Căci unde este inima ta, acolo va fi și comoara ta” (Mt 6, 21). Aparenta confuzie între minte și inimă nu trebuie să ne deruteze. În dubla sa funcție de cunoaștere (în special intuitivă) și de voință (dorințele profunde), nous-ul a fost desemnat metaforic de Sfinții Părinți și prin termenul biblic de «*inimă*». Sfântul Grigorie Palama socotește «*inima*» nu doar organul cel mai lăuntric al trupului, dar și centrul de întâlnire între trup și suflet, organul conducător aflat la hotarul între Dumnezeu și om în care mintea trebuie să pogoare pentru a

⁸ Leo Polak, „L'autonomie et les hétéronomies théologique, physique, sociologique”, în *Travaux du IX-ème Congrès international de philosophie*, X, I-ère partie, p. 3, apud Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 14.

⁹ Sfântul Maxim Mărturisorul, *op. cit.*, 29, p. 138.

¹⁰ *Ibidem*, 23, p. 123.

¹¹ *Ibidem*, 10, p. 106.

¹² *Ibidem*, 24, p. 124.

¹³ *Ibidem*, 83, p. 216.

experia acolo *harul dumnezeiesc*. Așadar, pentru întâlnirea reală a lui Dumnezeu este absolut necesar ca înțelegerea și simțirea să alcătuiască un tot unitar.

Nu putem deci detașa mintea care se înalță spre Dumnezeu de persoana umană integrală – așa cum face Varlaam de Calabria – fără a risca o abstractizare a ei. Doar în adâncul inimii, profunzime indefinibilă a trupului și a sufletului, mintea se poate adânci în adâncurile de taină ale Dumnezeirii. Această concepție, potrivit căreia inima - transfigurată de har - constituie sediul simțirii duhovnicești, izvorul tuturor puterilor sufletești, este prezentă și la predecesorii isihaiștilor bizantini (Sfântul Macarie Egipteanul) sau la marii mistici sirieni orientali (Ioan din Daliata, Isaac Șirul). Sfântul Maxim, comentând *Psalmul* 41, 9: „Adânc pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor Tale”, stabilește o corespondență între mintea sau spiritul omenesc și înțelepciunea lui Dumnezeu. Mintea poate fi numită «adânc», însă nu ca adânc prin sine, ci ca una ce a fost creată pentru a îmbrățișa Adâncul unic dumnezeiesc, deci ca „loc al Adâncului”, locul înțelepciunii divine fiind mintea curată¹⁴, mintea care progresează la nesfârșit în cunoaștere și în iubire. „Ea e adânc prin act, nu după fire – explică Părintele Stăniloae. E adâncă prin voința lui Dumnezeu și prin voința ei de a sluji ca loc al Adâncului dumnezeiesc...”. Iată „marea taină a capacității minții create de a primi pe Dumnezeu în ea și a însușirii lui Dumnezeu de a Se face încăput de minte”¹⁵.

Afirmatiile maximiene construiesc, se pare, o nouă armă împotriva origenismului care consideră mintea de aceeași esență cu Dumnezeu, nemaivăzând în om o alteritate personală înzestrată cu liber arbitru și suveranitate, capabilă de a se angaja pe drumul actualizării minții sale ca adânc cuprinzător al Adâncului dumnezeiesc, și nici în Dumnezeu o Persoană distinctă de persoana creată, în stare oricând să creeze ca loc al Lui o minte personală infinit însetată de El.

Făptura rațională și cuvântătoare dobândește neschimbabilitatea morală numai după depășirea tuturor celor „de la mijloc, în care se ascundea odinioară primejdia de a greși în privința cunoașterii”¹⁶. Nestatornicia morală s-ar datora greșelilor de cunoaștere în drumul parcurs de minte de la lucrurile create la Dumnezeu. Imposibilitatea de a mai greși este dăruită minții din clipa când Adevărul divin contemplat îi copleșește toate lucrările prin experiența Lui directă, fără nimic la mijloc, însă fără a se produce o asimilare reciprocă confuză între cele două realități ontologic diferite. Aceasta e forma supremă în care Se poate comunica Dumnezeu făpturii, adică înțelepciunea, și totodată forma cea mai înaltă prin care făptura poate ajunge la înțelepciune, purtată prin contemplație de către minte.

Dar până a ajunge aici e necesară făptuirea¹⁷, deoarece mintea nu primește rațiunea naturală neînsoțită de pruncii virtuților. În plus, rațiunea nu constituie numai

¹⁴ Ibidem, 179, p. 349.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Note...”, p. 349.

¹⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 63, în *Filocalia*, vol. III, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 371.

¹⁷ Ibidem, 64, scolia 25, p. 416.

temelia firii, nu este numai organul care pune *rânduială* în suflet și în trup, ci are și o funcție cognitivă. Exigența rațiunii ca temelie a firii este aceea de a lucra conform ei. Ca organ de cunoaștere rațiunea e identificată cu „puterea văzătoare a sufletului” care, văzând în ce direcție tinde firea, evită „să se folosească în chip contrar de puterile naturale”¹⁸.

Raționalitatea sufletească posedă deci atât o latură activă numită rațiune sau prudență, ca una ce chibzuiește drept asupra celor ce sunt de făcut, cât și o latură contemplativă reprezentată de minte sau de înțelepciune, prin care lucrurile sunt cunoscute în profunzime¹⁹. Prin această terminologie Sfântul Maxim îndreptățește pe Sfântul Grigorie să considere rațiunea și contemplația ca mijloace de înălțare spre Dumnezeu, punctul de plecare fiind fapta virtuoasă, iar piscul – stăruința în adevăruri care procură sufletului plăcerea față de ele, lupta împotriva atracției lucrurilor fiind suspendată. La polul opus se află omul a cărui minte rătăcește aiurea și se mișcă spre patimi și simțuri și spre cele supuse simțurilor, ca singura alternativă existentă din moment ce s-a abătut de la mișcarea spre Dumnezeu cea după fire și a refuzat „bunătățile naturale”²⁰ care umplu viața tuturor celor ce o trăiesc cu Dumnezeu. Viața cu Dumnezeu și în Dumnezeu e viața cerută de natura umană, actualizarea tensiunii icoanei spre original, a chipului spre «obârșia» sa²¹. Nu e suficientă așadar cugetarea dreaptă, căci ea nu reușește de una singură o atingere simplă a lui Dumnezeu, generatoare de *ordine* și *pace lăuntrică*, ci îl deduce pe Acesta indirect – din creaturi – recurând întotdeauna la complicate operații raționale.

„Mintea” și „rațiunea”, identificate în cele din urmă de Sfântul Maxim în una și aceeași „*facultate deiformă și dumnezeiască*”²², conduc „în chip firesc spre Prima Rațiune pe cei raționali”²³, având un rol moral opus pasiunilor și mijlocind, prin urmare, lucrarea lui Dumnezeu în ființa umană. Firea se întărește și devine incoruptibilă când rațiunea predomină în ea, când „vigoarea minții” nu e slăbită de poftă și mânie, slăbire ce afectează întregul uman. Fermitatea rațiunii se cere împletită cu o voință tare, în sensul că amândouă reușesc să fructifice „rațiunile dumnezeiești inarticulate de Dumnezeu în chip natural în fire”²⁴. Deși constitutive făpturii umane, aceste scripuri divine în rațiunile firii nu anulează acțiunea de corupere a voii. Luminozitatea lor poate fi micșorată sau învăluită în întunericul ignoranței sau neglijenței vinovate, dar niciodată aruncată în inexistență, deoarece nici o existență umană – individuală în acest caz, ca una ce și-a pierdut personalitatea – n-ar putea subzista fără a fi susținută de acestea.

¹⁸ Idem, *Ambigua*, 13, p. 115.

¹⁹ *Ibidem*, 11, p. 108-109.

²⁰ *Ibidem*, p. 110.

²¹ Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 82-83.

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7h, p. 89.

²³ Idem, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii „Tatăl nostru”*, în *Filocalia*, vol. II, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 273.

²⁴ Idem, *Ambigua*, 7i, p. 89.

Rațiunea cunoscătoare stă în legătură și cu țesătura de rațiuni ontologice ale lucrurilor, având menirea să le definească, să le adune în sine și să le dirijeze spre Dumnezeu, iar contemplația să le înțeleagă finalitatea²⁵ prin punerea lor în relație cu Creatorul lor. Acesta este *circuitul ordinii morale autentice*, pilonul de referință pentru exteriorizarea interiorității umane, cât și pentru interiorizarea exteriorității creaturale fiind de-a pururi Dumnezeu. Rațiunea și contemplația nu se exclud, nici nu se opun, ci formează un tot unitar pecetluit cu pecete de sus și cu rol de sfetnic în „deprinderea atotnepătimașă și învățată în bine”²⁶. În universul moral rațiunea nu este deci un organ de experiență exclusiv, așa cum susțineau filosofiile antici. Pentru Socrate, de pildă, știința binelui conducea implicit la facerea binelui. Filosofia creștină definește omul moral ca „om rațional”, însă rațiunea nu are un caracter de exclusivitate, ci e completată de har. Dacă prin ea se cunosc „rațiunile lucrurilor”, tot prin ea se cunosc și „rațiunile virtuților”, iar „cel ce s-a înălțat la rațiunea virtuților nu va mai cunoaște câtuși de puțin poziția celor fără rațiune” sau „a celor contrare rațiunii”²⁷. Cu alte cuvinte, părții raționale din om i se cuvine fireasca supunere față de Rațiunea dumnezeiască, ca să stăpânească netulburată peste partea nerațională. Respectarea acestei ordini aduce *rânduială* în toate, alungă răul din făptură și orice putere care atrage spre rău²⁸.

Într-adevăr, rațiunea naturală pătrunde la rațiunile virtuților, dar nu e în măsură să ajungă la „cauza lor – Dumnezeu”²⁹. Ea nu încheie experiența, ci șade smerită la picioarele minții – „tronul lui Dumnezeu în om”. Deprinsă cu făptuirea, mintea înaintea la dreapta judecată, prin care ostenitorul poate deosebi virtutea și păcatul, iar învățată să contemple înaintea spre cunoștința rațiunilor ființelor netrupești și trupești până la cunoștința de Dumnezeu³⁰. Tot ceea ce ține de partea superioară a sufletului – contemplație, rațiune, voință etc. – este concentrat de Sfântul Maxim în noțiunea de *«intelect»*³¹, cuprinzătoare a teoreticului și a practicului, a cunoașterii discursive și intuitive.

Simțurile trupești – icoane ale puterilor sufletești

Având „ca putere mintea, ca mișcare cugetarea și ca efect înțelegerea”³², sufletul are în concepția maximiană un rost deosebit în păstrarea unității trupului, prin el mădularele care-i slujesc felurit fiind armonizate și însuflețite. Prin virtuțile săvârșite trupul capătă, grație mijlocirii sufletului, străvezime pentru Dumnezeu și,

²⁵ *Ibidem*, 10, p. 107.

²⁶ *Idem*, *Răspunsuri...*, 64, scolia 27, p. 416.

²⁷ *Ibidem*, 64, p. 399.

²⁸ *Idem*, *Capete despre dragoste*, II, 83, în *Filocalia*, vol. II, trad. cit., p. 72.

²⁹ *Idem*, *Răspunsuri...*, 64, scolia 25, p. 416.

³⁰ *Idem*, *Capete despre dragoste*, II, 26, p. 59.

³¹ *Idem*, *Ambigua*, 10, p. 107.

³² *Ibidem*, 77, p. 198.

înfrumusețat cu „înfățișări dumnezeiești”³³, coboară astfel în sine „toată frumusețea dumnezeiască, pe cât e cu putință”³⁴. Și cum, conform principiului dostoievskian, „ceea ce nu e frumos, ucide”, sufletului i se poate imprima prin mijlocirea trupului cufundat în senzații pătimașe un chip pământesc sau, mai bine zis, masca frumuseții demonice, înșelătoare și mincinoasă. Experiența simțială nu e totuși lipsită de valoare. Pentru Sfântul Maxim, simțurile trupești sunt „îndrumătoare elementare” sau „icoane ale puterilor sufletești”, sufletul având puterea să le acomodeze progresiv lucrării duhovnicești, să perceapă prin ele rațiunile din lucruri și să fie purtat de ele „după legea lui Dumnezeu”³⁵. Ideea că fiecărui simț sensibil îi corespunde un simț duhovnicesc a fost preluată de Sfântul Maxim probabil de la Origen, care afirmă în „De principiis” că existența acestor simțuri constituie o dovadă despre lumea nevăzută³⁶. Marea deosebire între cei doi gânditori stă în faptul că Sfântul Maxim atribuie simțurilor trupești posibilitatea de transfigurare și îndumnezeire, pe când Origen, bolnav de nostalgia anamnetică platonice, le crede bune de lepădat. În realitate „nici mintea nu e rea, nici înțelegerea cea după fire, nici lucrurile, nici simțurile (...)”, ci „patima asociată la înțelesul cel după fire”³⁷.

Relația dintre faptele libere și conștiințe ale omului și legea morală

Însăși stabilitatea lucrurilor e dascăl moralității voluntare³⁸, pe care o îndeamnă să se mențină ferm în poziția binelui hotărât, prin împotrivirea față de orice tentație a schimbării. Și nu e cu neputință, căci Dumnezeu a sădit în fiecare dacă vrea puterea spre mântuire³⁹. *Ordinea morală* a lumii presupune existența unor *valori morale*, acestea din urmă fiind impuse de *legi morale*. Garantul cel mai sigur al respectării ordinii morale este, pentru Sfântul Maxim, «conștiința» morală sau *cugetul*, care „insuflă omului hotărârea dumnezeiască”⁴⁰, dându-i cele mai bune sfaturi și slobozindu-l de monștrii care populează de cele mai multe ori abisurile ascunse ale inimii. De aceea a și fost numită «ochi», «lumină», «sfetnic», «putere» generatoare de virtuți.

Marea descoperire că morala nu trebuie căutată în exterior, ci în omul însuși, și că trăirea ei e condiția moralității publice, a făcut-o Socrate însuși, însoțit însă de eroarea, denunțată de altfel de Aristotel, de a fi transformat prin maieutica sa virtutea în știință. Dar nici primul, nici cel de-al doilea n-au dibuit forul specific al experienței și judecăților morale. Porunca legii a descoperit-o și Socrate în sinea omului, dar

³³ *Ibidem*, 12, p. 110.

³⁴ *Ibidem*, 94, p. 240.

³⁵ *Ibidem*, 83 a, p. 218-219.

³⁶ Origen, *Scrieri alese: Despre principii*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1982, p. 51.

³⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 15, p. 57.

³⁸ Idem, *Ambigua*, 28, p. 134.

³⁹ *Ibidem*, 30, p. 143; v. Idem, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. II, trad. cit., p. 33.

⁴⁰ Idem, *Capete despre dragoste*, III, 80, p. 94.

drumul către ea avea să fie luminat și arătat lumii mult mai târziu, prin cuvintele sintetizatoare ale Apostolului neamurilor din Rom. 2, 14-15. Acest fapt a dat de gândit nu numai Sfinților Părinți, ci și filozofilor (Kant, de pildă, cu a sa «rațiune practică»), poezilor și scriitorilor (V. Hugo, P. Bourget), Dostoievski fiind cel care a exprimat cel mai elocvent, în romanele sale, superioritatea cugetului față de rațiune în stabilirea judecăților morale. Chiar dacă uneori rațiunea discursivă se pretinde învingătoare, cugetul rămâne în trezvia lui permanentă un martor fidel al faptei, ca pe urmă să se erijeze în neînduplecat judecător și îndrumător spre reparația morală prin ispășire (cazul lui Rascolnikov).

Catalogarea faptelor ca bune sau rele, atât în domeniul vieții individuale, cât și al celei sociale, nu este opera arbitrarului sau a raționalului, ci corespunde unor legi care asigură ordinea morală, cu o fundamentare mai profundă a moralității decât fundamentarea pe natura umană mărginită și creată. Ființa sau *ontologia moralității* ar sta tocmai în relația dintre faptele libere și conștiința ale omului și legea morală⁴¹. Legea poruncilor, accentuează Sfântul Maxim, este pentru cei care se mișcă prin fire, nicidecum pentru Cel Nemișcat, Care are prin fire stabilitatea⁴². Ea e expresia Binelui dumnezeiesc etern care alege după bunul plac un mod de a împărtăși și creaturii din viața de comuniune intratreimică personală. În al său „Cuvânt ascetic”, Sfântul Maxim menționează că poruncile sunt păzite doar de „dreapta credință”⁴³, credință înțeleasă ca iubire lucrătoare, nu în sens scolastic ca „adeziune rațională” la adevărurile divine revelate, și cu atât mai puțin în sensul de trunchiere sau micșorare a deplinătății adevărului, lucru înfăptuit de ereticii și antihriștii zilelor noastre, care amăgesc pe alții și pe ei înșiși că ei dețin întreg adevărul. Devierea de la dreapta învățătură își găsește un ecou într-o deviere și de la dreapta trăire. Credința dreaptă hotărăște însă „alegerea cuminte a celor bine cugetate și buna judecată ce arată, prin cunoștința adevărată, Adevărul însuși, ca pe o lumină atotstrălucitoare”⁴⁴.

Aspectul teandric al realizării ordinii morale personale și comunitare

Adevărul ca lumină cheamă la răspuns întunericul minții umane care-L neagă, căci ca Unic Adevăr are dreptul să revendice și să judece. Și El judecă fiindcă dorește să restabilească echilibrul zdruncinat al ordinii morale, restabilește fiindcă iubește pe cel pe care-l ceartă (Evr.12,6) și iubește fiindcă iartă pe cel ce a introdus haosul în creația Sa, dacă se întoarce. Numai Adevărul Judecător și iubitor este Adevăr adevărat.

Făcătorul firii este, în viziunea maximiană, și „Dătătorul ajutorului celui după

⁴¹ Mitr. Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevski, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, E. I. B., București, 1979, p. 74-75.

⁴² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 4, p. 51.

⁴³ Idem, *Cuvânt ascetic*, p. 2.

⁴⁴ Idem, *Ambigua*, 10, p. 108.

lege⁴⁵, ca Unul ce nu împovărează viața omului cu reguli de care El Se detașează, asistând cu satisfacție cum acesta le împlinește volens-nolens întocmai. De altfel nimeni nu-și este suficient sieși, ci fiecare are nevoie de o „bună înrăurire”⁴⁶, care lucrează diferit de la caz la caz. Așa de pildă, modurile naturale de actualizare pasivă sau activă a rațiunii firii omenesti ca suflet și trup pot fi înlocuite de iconomia dumnezeiască printr-un mod mai presus de fire fără să schimbe firea, lucrare numită de Sfântul Maxim „înnoire” sau „tăierea unei căi noi”⁴⁷, prin care firea creată nu e alterată în ceea ce are propriu, ci desăvârșită prin deschiderea ei către Dumnezeu, cu Care nu stă în contradicție. Sinergia presupune așadar o pasivitate activă a ființei umane, în stare de a-și însuși și a valorifica lucrarea lui Dumnezeu asupra ei, cu specificarea că inițiativa divină precede în ordinea existențială pe cea umană, iar inițiativa umană preîntâmpină în ordinea morală pe cea divină, prin acceptare sau refuz.

Sfântul Maxim precizează că suntem mișcați spre cele bune, dacă voim desigur, nu doar de Dumnezeu, ci și de slujitorii Lui, Sfintele Puteri⁴⁸, care ne sar în ajutor când se pare că puterea noastră a ajuns la limită. De fapt „Domnul ne-a dăruit poruncile pentru și potrivit cu facultățile sufletului”⁴⁹, astfel încât mișcarea acestuia împotriva firii este pe bună dreptate „patimă de ocară”⁵⁰. Omul ar avea o responsabilitate morală primară în raport cu putința de a face să rodească „semințele naturale” care îl mișcă spre cele bune de data asta din interior și care în limbaj modern sunt acele «latențe difuze» ce conferă normei caracter general, iar sentimentului un caracter comun identitar și prin care „ordinea socială” bazată pe virtuți⁵¹ se poate oricând realiza. Aceasta pentru că „opera legii naturale este relația gnostică unanimă a tuturor față de toți”⁵². După Sfântul Maxim Mărturisitorul voința gnostică este modul în care fiecare subiect uman înțelege să facă uz de voința sa naturală, ca dorință ființială spre bine. Și cum natura umană și voința naturală sunt aceleași în toți oamenii, modelarea voinței gnomice de către fiecare numai după rațiunea de a fi a naturii, prin săvârșirea tuturor virtuților morale și a iubirii agapice mai ales, va naște o singură voință personală unanimă, caracteristică tuturor oamenilor, de a lucra exclusiv binele.

⁴⁵ *Ibidem*, 41, p. 154.

⁴⁶ *Ibidem*, 10, p. 107.

⁴⁷ *Ibidem*, 114, p. 291.

⁴⁸ *Idem*, *Capete despre dragoste*, II, 32, p. 62.

⁴⁹ *Ibidem*, I, 79, p. 50.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 35, p. 41.

⁵¹ Prof. Dr. Ilie Popescu, *op. cit.*, p. 32.

⁵² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Iubirea și înfrățirea tuturor oamenilor întreolaltă – imperativul fundamental al oricărei legi*, trad. rom. Pr. Prof. Ioan I. Ică, în *M. A.*, XXX, nr. 9-10, 1985, p. 606-607.

Rolul Sfintei Scripturi și lucrarea legii harului

Demn de remarcat este faptul că Dumnezeu nu dă propriu-zis porunci, ci lansează apeluri: „Ascultă, Israele...” sau „Dacă vrei să fii desăvârșit...” (Mt 19, 21). Vocea Lui exercită o adiere ușoară la urechea sufletului niciodată irezistibilă⁵³, evitând să domnească peste voința umană, facultate care de altfel nici nu suferă sclavia, este liberă și întemeiată pe independența rațiunii, singurul ei stăpân fiind omul⁵⁴. Dispoziția gnomei se consolidează treptat în bine prin legea scrisă, care, după eliberarea simțirii de iraționalitate prin legea naturii, creează și obișnuința de a iubi ceea ce este drept.

Sfântul Maxim vede în *Scriptura Vechiului și a Noului Testament* trei nivele ce corespund celor trei trepte ale urcușului spiritual: cuvântul care îndrumă, conținutul duhovnicesc cunoscut prin trăire și conținutul viitor care se proiectează la orizontul acestei vieți vremelnice. Dacă Vechiul Testament se deschide către Hristos și se împlinește în El, Noul Testament intră deja în Eshaton, anunțând lumea celei de-a doua venituri a lui Hristos. Formele literare diferite și perspectivele particulare ale Evangheliei, în cvadrupla sa înfățișare, demonstrează neputința ei de a revela adecvat tainele dumnezeiești. De aceea cititorul trebuie să înțeleagă Sfânta Scriptură în mod spiritual, convins că exprimarea ei provizorie nu își află adevărata semnificație decât în și prin Cuvântul veșnic⁵⁵. Dinamismul Scripturii, care se face după măsura fiecăruia trup (literă) sau duh (conținut), este urmat de lucrarea legii harului ce înalță natura, prin rațiunea mai presus de fire, spre îndumnezeire. *Legea harului* e „*legea duhovnicească a iubirii*”⁵⁶ care transcende nașterea, coruperea, moartea trupească, spațiul și timpul, și prin care Dumnezeu înfiază pe toți cei care părăsesc pentru El, încă din această viață, cele stricăcioase.

Ordinea naturii și ordinea personală. Măreția și riscul libertății umane

Ca „parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat”⁵⁷, omul posedă capacitatea de a se ridica deasupra condiției lui naturale, urcuș ce preschimbă *natura în persoană*. Aceasta este o distincție fundamentală în teologia maximiană, urmată de altele similare, ca: *mișcare și energie, voință naturală și voință gnostică, chip și asemănare*.

În sistemul neoplatonic, unde toate ființele sunt de aceeași esență cu Unul, nu avem de-a face cu o existență personală, ci doar cu ideea de om sau de existență

⁵³ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. rom. de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994, p. 33.

⁵⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Catéchèse de la Foi*, DDB 1978, p. 80, apud Père Georges Leroy, „La présence du mal et de la mort dans la création”, *Contacts*, Revue Française de l'Orthodoxie, nr. 135, France, 1986, p. 187.

⁵⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 83, p. 216.

⁵⁶ *Ibidem*, 20, p. 120.

⁵⁷ *Ibidem*, 7 d, p. 81.

comună a omenirii. Poziția Sfântului Maxim e însă personalistă. Inițial pare ciudat și de neconceput ca omul să pătrundă în sfera Necreatului, din moment ce distanța și diferența între Necreat și creat este infinită⁵⁸. Dar acest lucru nu-l mână pe Sfântul Maxim să-și dezmințe convingerea care constituie apogeul întregii sale doctrine cu privire la demnitatea ființei umane. În conformitate cu tradiția ortodoxă de Răsărit, el prezintă legăturile între cele două categorii ale existenței: divinul și lumescul, într-o îndoită manieră, adică uneori străine una de alta, alteori în strânsă legătură – prin medierea omului, ceea ce îl ferește de pericolul dualismului, fie filosofic, fie gnostic.

Faptul că omul a fost făcut ca o „părtică” din Dumnezeu nu-i o calitate suficientă, căci neînsoțită de participarea la slava divină, aceasta rămâne fără sens. Scopul omului lămurește mai bine poziția Sfântului Maxim despre intimitatea între om și Dumnezeu. „Asemănarea” depinde de *libertatea personală* și, prin urmare, aparține categoriei de persoană. Persoana nu este ceva completat în prealabil. Mai degrabă, ea se caracterizează prin năzuința și efortul de a-și depăși firea. Personalitatea înseamnă transformarea mișcării în energie, a voinței naturale în voință gnomică, a chipului în asemănare, rezultatul fiind dialogul cu Dumnezeu «față către față».

J. M. Garrigues surprinde foarte bine corectura pe care Sfântul Maxim o aduce aceluși «existențialism» radical al Sfântului Grigorie de Nyssa și dualismului platonice al lui Evagrie. Pentru Sfântul Maxim, omul nu e decât libertate: dacă persoana este ireductibilă la natură, ființa nu este pur și simplu convertibilă în libertate. Din acest motiv păcatul nu are încărcătura tragică și cvasi necesară ca la Sfântul Grigorie de Nyssa, care nu distingea în om chipul de asemănarea cu Dumnezeu, estimând că liberul-arbitru personal al asemănării conține prin el însuși toate virtualitățile chipului lui Dumnezeu. Sfântul Maxim deosebește însă *ordinea naturii* (chipul) – cuprinsă între existență și existența veșnică în Dumnezeu – de *ordinea personală* (asemănarea), care gravitează în jurul libertății umane personale, capabilă să imite bunătatea și înțelepciunea personală divină⁵⁹.

Persoana este esențial legată de moralitate. Ca existență conștientă de sine, ea nu este un instrument pasiv în mâinile unei forțe care o depășește, ci toate actele la care ea recurge pornesc dintr-o decizie a voinței care a ales una dintre două sau mai multe posibilități date. Orice alegere presupune luarea unei atitudini și orice atitudine implică răspundere, mai cu seamă în perspectiva consecințelor. Fapta nu rămâne delimitată în timp; ea creează fenomenul întinderii, inserând trecutul în prezent și repercutându-se asupra viitorului. De aceea e necesar, pentru a preveni o posibilă *dărâmare a ordinii morale viitoare*, ca ea să fie raportată întotdeauna la legea morală și să izvorască – conform reflexiei maximiene – dintr-o judecată sănătoasă și o chibzuință temeinică.

⁵⁸ *Ibidem*, 7 e, p. 79.

⁵⁹ Juan-Miguel Garrigues, *Maxime Le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Théologie historique, 38, Editions Beauchesne, Paris, 1976, p. 91-92.

Spiritul uman este susținut în *lumea valorilor* de puterea libertății. Privată de libertate virtutea își pierde esența, spune Origen. Iar Sfântul Vasile cel Mare zice: „Virtutea provine de pe urma alegerii voluntare, nu de pe urma necesității. Iar voința nu depinde decât de noi și ceea ce depinde de noi este libertate. Acela care întreață pe Creator de ce nu ne-a făcut impecabili de la natură, nu face altceva decât să prefere ființa fără rațiune creaturii raționale, ființa inertă și imobilă creaturii active și libere”⁶⁰.

Libertatea e în primul rând opera harului care menține deasupra lumii, pentru a nu cădea sub lume, pe cel ce acceptă ca voința sa de a fi stăpân pe el însuși să fie «împărățită» de Dumnezeu. Prin aceasta, subliniază Sfântul Maxim, nu se produce o „suprimare a libertății” ci, dimpotrivă, „întărirea ei în fixitate”⁶¹, adică în neclintirea în bine, dat fiind faptul că în ea este implicată și puțința căderii. Implicația ei ontologică cea mai profundă este dezvăluită de Dostoievski atunci când indică tentativa de a pune capăt existenței prin auto-anihilare ca expresie „supremă” a libertății umane de a se afirma. Faptul că existența continuă în ciuda amenințării ucigașe este dovada ontologică a realității că omul nu este fundamentul ultim al ființei. Paradoxul libertății este admirabil ilustrat de Părintele Stăniloae, în sensul că orice om are dreptul „să-și afirme libertatea renunțând în același timp la ea într-o anumită măsură și să aprobe continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate”⁶².

Acte morale în sine sunt actele ce au la bază voința liberă și care sunt destinate unui scop anume, primar în intenție și ultim în executare. Maxima generală a oricărei morale este „Fă binele și înlătură răul”, binele fiind înțeles variat, în funcție de ceea ce omul concepe ca valoare. Pentru creștin însă *ordinea morală* are la temelie Revelația divină și a face binele este sinonim cu a împlini legea dumnezeiască, fapta purcezend din gândul statornicit în însuși Izvorul Binelui, în Dumnezeu, ca «ultimul Bun dorit»⁶³.

Scopul acțiunii morale, devenit motiv al voinței, poate fi deviat prin mijloacele nepotrivite folosite pentru a ajunge la el sau chiar prin mijloace bune ce nu corespund în materie de conținut cu el. Scopul faptei, pentru a nu da greș, trebuie relaționat cu scopul originar al făpturii umane înseși. A-și păstra finalitatea înseamnă pentru om a-și respecta și proteja ființa iconică, iar a-și îndeplini scopul înseamnă a-și ridica ființa sa simplă, prin acțiune contemplativă și contemplație activă la starea de îndumnezeire. Schimbarea finalității deschide porțile neființei, ale morții definitive, ale discordiei și ale anarhiei.

Încă din clipa în care a fost creat primul om a fost avertizat de posibilitatea bifurcării voinței înăuntrul libertății sale. Conștientizarea că poate deveni un rege tragic, înzestrat cu extraordinara capacitate de a-și folosi libertatea chiar împotriva

⁶⁰ Sfântul Vasile cel Mare, „Quod Deus non est auctor malorum”, P.G., XXXI, 345 B, apud Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Jerisă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1992, p. 70.

⁶¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7 c, p. 75.

⁶² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 413.

⁶³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7 l, p. 98.

Celui Ce-l crease, n-a fost însă îndeajuns. Pierderea comuniunii directe cu Dumnezeu, în planul interiorității, a evoluat treptat de la pofta de confruntare, trufia unei biruințe și îndrăzneala de a obține „fără Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu”⁶⁴ până la pasul prezumat decisiv.

Căderea a fost cădere din adevăr, din spirit, din libertate și har. De aceea a fost absolută nevoie ca Însuși *Cuvântul lui Dumnezeu*, prin Care și după modelul Căruia am fost creați, să devină „aluatul care dospește toată frământătura” firii noastre, spre a o transfigura. Ca *Principiu Absolut al ordinii morale*, El ne-a reintegrat în lumea valorilor sfinte, ne-a răscumpărat din „viețuirea deșartă” (*I Pt* 1, 18) dintr-o existență goală de sens și de adevăr, scoțându-ne din umbra păcatului și a morții cu Lumina atotputernică a Învierii Sale.

În loc de concluzie

Complexa reflexie maximiană se arată a fi de o uimitoare actualitate și durabilitate în timp, mai cu seamă acum când lumea în care „supraviețuim” s-a îndepărtat până la ruptură de unitatea organică pnevmatic-interioară a existenței, sacrificând, în schimbul unui hedonism demonic și al unei senzualități polimorfe, unitatea ființei umane și alungându-L pe Dumnezeu din friabilele ei cadre de „viață”. Oare mai putem vorbi, în virtutea intenționalităților originare înscrise în natura umană, de o identitate autentică de gândire și voință la nivel familial, comunitar, național, etnic? Peste tot ne întâmpină parcă refuzul de către om al „chipului lui Dumnezeu” și al ontologiei teandrice, mai bine zis, dezastruoasa instalare egoist-autonomă în umanul pur. Nu e deci de mirare că în locul valorilor și virtuților morale își fac apariția negațiile lor: inexistența, haosul, confuzia, deznădejdea sinucigașă, absurditatea, non-sensul, viciul, etc. O singură cale există însă spre refacerea unității interioare și a centralității cosmice pnevmatice: cea pe care a propovăduit-o Sfântul Maxim până la sânge. Și anume: întoarcerea în spațiul eclesial al iubirii universale și al optimismului asigurat de certitudinea învierii.

Moral Order Ontology in the Light of Resurrection, in St. Maximus the Confessor's work. The work of St. Maximus the Confessor, which is mainly Christological, is the most appropriate answer to issues concerning the meaning of our existence in general, the rationality of life and the world. The Way, the Truth and the Life were revealed in the embodied Logos in the indissoluble unity of the Archetype revealed in Jesus Christ and in the reality of our existence in God's image and likeness. The moral order is the dynamic order of salvation, which, in order to be plenary requires a double movement: the movement of God towards man, through which man becomes able to share in the order of Trinitarian life; and the movement

⁶⁴ Idem, *Răspunsuri...*, p. 12.

of man towards God according to our Creator's will but only as an expression of our own free will. The yearning of man for God is the response to God's love for us through the permanent theopathic ability – with Christ through the Holy Spirit – of a virtuous life, in which the mind, the heart and divine grace co-work to materialize the integral moral order (in our bodies, souls, communities, and in the universe). Moral deeds must be always in accordance with the moral law – as spiritual law of love, which is no constraint, but a privilege for human beings, as it expresses divine will that wishes only what is good. Human ontology is iconic and it concerns the relation through which man becomes ontologically united with his eternal Archetype. The willing appropriation of the filial tropos of the Son of God coincides with the self-accomplishment of humanity that claims the hypostatic unification of the image, of the likeness with the Archetype in order to recover the initial deifying likeness. Therefore, there is a risk to fall into anthropocentric and cosmocentric humanism – a renewal of the Fall – because, if man loses his existential center, he is condemned to self-destruction. The only salvation is Christ, the Sacrificial Truth, the One who bridged the gap between man and God through the inauguration of the Resurrection order.

Ce este Biserica Veche Catolică?

Drd. Emanuel-Pavel TĂVALĂ

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea situația internă a Bisericii Romano-Catolice era destul de încordată, iar în momentul în care papa Pius al IX-lea a proclamat enciclica „Pastor aeternus”, situația a devenit și mai gravă. Biserica Romano-Catolică se afla în această situație datorită nemulțumirii membrilor săi față de noile dogme care au fost promovate în cursul secolului al XIX-lea. Dintre aceste dogme, cele referitoare la infailibilitatea papei și la primatul jurisdicțional al acestuia au fost cele care au accentuat situația gravă în care se afla Biserica romană. Toate acestea au fost găsite de o parte a membrilor săi ca fiind fără vreun suport biblic și, în consecință, inacceptabile ca dogme. În aceste condiții, credincioșii în frunte cu păstorii lor, care nu au acceptat aceste dogme, s-au despărțit de Biserica Romei. Această acțiune s-a produs cu o putere mai mare în Germania și datorită activității istoricului bisericesc Ignaz von Döllinger (1799-1890) de la München, care s-a transformat curând în conducătorul celor nemulțumiți, în jurul său strângându-se și o serie de alți profesori de teologie și preoți din Germania, dar și din Elveția (cum este cazul lui Eduard Herzog, de la Luzern)¹. Această grupare de clerici și laici contestau noile dogme și hotărârile promovate de Conciliul I Vatican, cerând în schimb păstrarea adevăratei credințe catolice. Toți episcopii de la care ei sperau să primească ajutor s-au supus în cele din urmă papei, chiar dacă nu erau de acord cu dogmele promovate de acesta, în special cu cea legată de infailibilitatea papală. În aceste condiții, cei care nu erau de acord cu aceste dogme, s-au văzut nevoiți să se grupeze în cadrul unei așa-zise „Biserici de necesitate” (Notkirche), luându-și numele de „vechi-catolici”, spre deosebire de „noii-catolici”, acri au acceptat dogmele promovate de Conciliul I Vatican. Începutul a fost foarte greu pentru ei, nefiind întotdeauna sprijiniți de autorități, care uneori le-au permis să folosească bisericile romano-catolice, dar alteori îi catalogau drept sectă.

Centrele mișcării vechi-catolice au fost orașele München și Köln, aici fiind organizate diverse Comitete ale mișcării. La 26 august 1870 a fost publicată la Nürnberg o declarație de protest a vechilor-catolici față de inovațiile papale. Un an

¹ Dr. Ioan Vasile Leb, *Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1995, p.7.

mai târziu s-au întrunit la München în cadrul Primului Congres Vechi-catolic peste 300 de delegați din Germania, Elveția și Austria, care au hotărât reeditarea declarației de protest față de papalitate și organizarea unei Biserici de necesitate (Notkirche), astfel fiind începută organizarea vechi-catolicismului. Un an mai târziu (1872), a avut loc un alt congres la Köln la care s-a discutat posibilitatea întocmirii unui Statut pentru organizarea parohiilor.

Problema cea mai mare era că, pentru păstrarea catolicității, ei trebuiau să dețină succesiunea apostolică, și să o poată transmite mai departe. În aceste condiții au trebuit să-și aleagă un episcop pentru hirotonirea căruia au primit ajutor din partea Arhiepiscopiei de Utrecht, care se desprinsese de Roma încă din secolul al XVIII-lea. În aceste condiții s-au pus bazele Uniunii de la Utrecht.

Uniunea de la Utrecht cuprinde 9 Biserici, care sunt organizate pe sistem episcopal-sinodal în granițele câte unui stat și fiind autonome din punct de vedere al administrației interne, dar având un organ central reprezentat de către Conferința Internațională a episcopilor vechi-catolici. În ordinea devenirii lor ca membre ale acestei Conferințe Bisericile membre sunt Bisericile Vechi-Catolice din Olanda, Germania, Elveția, Austria, Cehia, Statele Unite și Canada, Croația, Polonia și Slovacia.

Biserica Veche Catolică din Olanda este continuatoarea Bisericii de la Utrecht, fondată în secolul al VIII-lea de către Sf. Willibrord și organizată ca o arhidioceză în 1559. Această Biserică, slăbită de Reformă și de războiul olandez împotriva Spaniei, pentru dobândirea independenței, a trebuit să își găsească un mod de viață în noua republică în care religia oficială era cea calvină. A devenit o chestiune de dezbatere între Roma și Utrecht, dacă această Biserică ce era condusă de un Vicar apostolic era o Biserică misionară sau o continuatoare a vechiului scaun episcopal afectat de schimbările politice din Olanda². În cele din urmă legăturile între Roma și Utrecht au fost rupte, odată cu apariția în cadrul dialogului bilateral a unor suspiciuni de Jansenism. După o lungă vacanță de scaun la Utrecht, a fost ales un nou arhiepiscop în persoana lui Cornelius van Steenoven, în 1723, alegerea fiind făcută de Biserica locală. Hirotonirea s-a făcut de către episcopul Dominique Varlet în 1724 și dezaprobată de papa Benedict al XIII-lea în 1725. Biserica de la Utrecht a continuat pe linia tradiției tridentine intitulându-se totodată Biserica Romano-Catolică a Clerului Vechi Episcopal (The Roman Catholic Church of the Old Episcopal Clergy). Scaunele episcopale de la Utrecht, Haarlem și Deventer au avut în toată această perioadă continuitate, funcționând în paralel cu ierarhia superioară catolică, instituită de către Papa Pius IX, în 1853.

Bisericile Vechi Catolice din Germania, Elveția și Austria au apărut ca urmare a refuzului reprezentanților lor de a accepta cele două dogme emise de Conciliul I Vatican din 1870 referitoare la jurisdicția universală a episcopului Romei și

² C.B. Moss, *The Old Catholic Movement. Its Origins and History*, The Episcopal Book Club, USA, 1977, p. 161.

infaibilitatea sa în chestiuni dogmatice și morale. Fiind excomunicați, episcopii respectivi și-au organizat Bisericele conform noilor realități și nedependenței față de Papă³. Protestul a fost pus în legătură încă de la început cu intenția de reformă și de unitate pe bazele vieții și credinței Bisericii primare nedivizate. În Germania și Elveția structura organizatorică a noilor Biserici s-a finalizat din 1874, respectiv 1876, dar pentru Biserica Veche Catolică din Imperiul Habsburgic a fost imposibilă realizarea structurilor administrative, deoarece autoritățile civile nu au permis hirotonirea unui episcop, astfel încât conducerea era girată de către un administrator care își avea locul la Viena (din 1897). După căderea Imperiului Habsburgic s-au creat două Biserici în Austria și Cehoslovacia, în 1924, respectiv 1925, fiind hirotoniți și doi episcopi pentru cele două Biserici. Cea din Cehoslovacia era preponderent de origine germană, iar membrii ei au trebuit să părăsească Boemia în 1945. Cei care erau vorbitori de limba cehă au continuat să formeze Biserica de aici, încercând să reprezinte o Biserică ce păstrează tradiția Sf. Chiril și Metodie și a lui Jan Huss⁴.

Bisericele Vechi Catolice de origine slavă nu s-au format ca urmare a deciziilor Conciliului I Vatican, dar ca dorință a lor de a avea o identitate distinctă de Biserica Romano-Catolică, în spiritul Bisericii de dinainte de 1054. O serie de mici comunități poloneze au emigrat în America, o parte dintre aceste persoane alegând la Chicago un episcop, Antony Kozlowsky, care a fost hirotonit la Berna și ulterior, împreună cu Biserica sa, a fost inclus în Uniunea de la Utrecht. În același an și alte comunități poloneze s-au unit prin strădania lui Francizek Hodur, care devine după moartea episcopului Antony Kozlowsky, urmașul acestuia în 1907. În zilele noastre, Biserica Catolică Națională Poloneză are 4 diocese în America și 1 în Canada. După Primul Război Mondial această Biserică a început o misiune în Polonia, care atunci se bucura de dobândirea independenței. Aici a fost instituită o episcopie misionară în 1924, care în 1951 a devenit o Biserică autonomă, care în zilele noastre are trei diocese.

În fosta Iugoslavie o Biserică Veche Catolică este organizată printre croați în 1923, iar un an mai târziu a fost hirotonit, la Utrecht, și un episcop în persoana lui Marko Kalogera. În 1933, din cauza unei schisme a acestei Biserici, a fost întreruptă comuniunea avută până atunci cu Uniunea de la Utrecht. Istoria acestei organizații ecleziale, în cadrul căreia existau două grupuri rivale, este foarte tumultuoasă, legăturile ei continuând să existe cu alte organizații, așa-zise Vechi-Catolice, dar care nu fac parte din Uniunea de la Utrecht. În Croația a continuat să existe o Biserică Veche Catolică, membră a Uniunii de la Utrecht, cu foarte puține parohii

³ *Die Christkatholische Kirche der Schweiz in Geschichte und Gegenwart*, Benzinger Verlag, 1978, p.22.

⁴ Urs von Arx, „The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht” în Paul Avis (ed.), *The Christian Church – An Introduction to the Major Traditions*, Editura Speck, Anglia, 2002, p.159.

însă, care a existat fără a fi păstorită de episcop până în 1974, după pierderile mari suferite la nivel național după Al Doilea Război Mondial⁵.

În anul 2000 a luat ființă în Slovacia o mică structură a Bisericii Vechi-Catolice, recunoscută ca membră a Uniunii de la Utrecht. Alte organizații ecleziale vechi catolice există și în Italia, Franța sau în Scandinavia, dar acestea nu au o structură sinodală, nefiind conduse nici de către un episcop, fiind sub îndrumarea Conferinței Episcopilor Vechi Catolici.

Dar încă nu am spus cum s-a format Uniunea de la Utrecht! Aceasta s-a format la data de 24 septembrie 1889, când cei trei episcopi olandezi care formau Biserica de aici, precum și episcopii vechi-catolici din Germania și Elveția au declarat că Bisericile reprezentate de ei sunt în deplină comuniune. Acest fapt era doar încoronarea tuturor acțiunilor de până atunci, începute cu hirotonirea primului episcop german vechi catolic, de către un episcop olandez. În ceea ce privește relațiile cu Elveția, acestea au fost mai reci la început, datorită întârzierii implementării unor reforme serioase în Biserică, așa cum ar fi: renunțarea la celibatul obligatoriu sau formarea sinodului eparhial dintr-o majoritate laică, episcopul de la Utrecht a refuzat hirotonirea primului episcop vechi catolic elvețian, acest lucru fiind făcut de către episcopul din Germania. După consolidarea Bisericilor din Germania și Elveția și după elaborarea învățăturii acestei Bisericii în cadrul a trei Congrese Vechi-Catolice la München (1871), Cologne (1872) și Constanț (1873), dorința unei comuniuni depline a fost evidentă. În 1890 și episcopul din Austria a intrat în cadrul Uniunii de la Utrecht, așa cum vor face toți ceilalți reprezentanți ai Bisericilor naționale amintite mai sus⁶.

Din cadrul Uniunii de la Utrecht au fost excluși prin ruperea comuniunii, doi episcopi: Arnold Matthew (în 1913) și episcopul polonez Marko Kalogera (în 1933).

Odată structurată din punct de vedere administrativ, Biserica Veche-Catolică a început să își dezvolte și învățătura de credință, care în cele din urmă, în ceea ce privește ecleziologia, s-a dovedit a fi foarte apropiată de cea a Bisericii Anglicane, dar și de cea a Bisericii Ortodoxe.

Teologii vechi-catolici au spus de la început că Bisericile care vor face parte din comunitatea Bisericii Vechi-Catolice trebuie să fie în continuitate cu o entitate eclezială, care să aibă rădăcinile sale în Biserica unică a primului mileniu creștin care recunoaște sinoadele ecumenice și hotărârile acestora. Astfel, Biserica Veche-Catolică poate fi văzută ca și reprezentantă a Bisericii catolice unice în partea de vest a Europei.

Dacă ne întrebăm ce este Biserica Veche-Catolică, uzăm de o întrebare care are de-a face cu ecleziologia acestei Biserici. Identitatea Bisericii Vechi-Catolice este prezentată în preambulul Statutului adoptat de către episcopii Bisericilor membre ale

⁵ *Ibidem*, p. 163.

⁶ C.B. Moss, *op.cit.*, p. 166.

Uniunii de la Utrecht, care vorbește despre temeiurile eclesiologice ale acestei Uniuni⁷.

În acest *Preambul*⁸ se afirmă că: Uniunea de la Utrecht este o Uniune a Bisericilor și a episcopilor acestora, care doresc să mențină și să perpetueze credința, misiunea și structura Bisericii unice din primul mileniu creștin. La 24 septembrie 1889, la Utrecht au fost adoptate 3 documente ce formează împreună „Convenția de la Utrecht”:

Declarația, Acordul și Regulamentul

În *Declarația de la Utrecht*, fundamentală pentru doctrina Bisericii Vechi-Catolice, este afirmată credința exprimată de Biserica întreagă prin cele 7 sinoade ecumenice. Este de acord cu înțietatea de onoare a episcopului Romei ca primul între egali, dar resping dogmele promovate de Conciliul I Vatican, care reprezintă o îndepărtare de la doctrina Bisericii Primare. Totodată Uniunea de la Utrecht va face tot ceea ce este posibil pentru a fi depășite diviziunile din cadrul Bisericii și pe baza credinței Bisericii Primare nedivizate, să ajute la crearea unității și comuniunii cu alte Biserici.

Așadar Bisericile membre ale Uniunii de la Utrecht doresc păstrarea și transpunerea în viața Bisericii a credinței Bisericii ecumenice cea Una din primul mileniu. Comuniunea Bisericilor membre este exprimată prin comuniunea existentă între episcopii lor. Biserica Veche-Catolică ia în calcul și existența unei Biserici Universale sub o posibilă conducere a episcopului Romei, aceasta însemnând chiar unitatea cu Roma, dar nu renunțând la credința Bisericii Primare.

Relația cu Biserica Romano-Catolică a celui de-al doilea mileniu este ruptă. Vechii-catolici se văd în raport cu Biserica Romano-Catolică ca și o Biserică „de necesitate” (Notkirche) sau folosesc termenul de Mișcare Veche Catolică pentru a sublinia caracterul provizoriu al organizării ecleziale Vechi-Catolice, în cadrul Bisericii Catolice. Chiar de la înființare, din 1871/2 a existat o relație specială cu Biserica Ortodoxă și cu cea Anglicană.

Relația cu Biserica Anglicană, în special cu Biserica Angliei și cu Biserica Episcopală din SUA, a dus la acordul de la Bonn din 1931 și automat la „intercomuniune” între anglicani și vechi-catolici, iar din 1958 este utilizat termenul de „comuniune deplină”. Dialogul de dinainte de realizarea Acordului de la Bonn a fost unul intens. Pentru vechii-catolici, calea spre comuniunea eclezială a fost deschisă odată cu recunoașterea validității hirotoniilor anglicane și a succesiunii apostolice a acestei Biserici. Pe baza acordului de la Bonn, vechii-catolici au intrat și în comuniune cu Biserica Lusitană din Portugalia, Biserica Episcopală Reformată din Spania și cu Biserica Filipineză Independentă.

⁷ Urs von Arx / Maya Weyermann (ed.), *Statut der internationalen altkatholischen Bischofskonferenz. Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen* Beiheft IKZ 91 (2001).

⁸ http://www.utrechterunion.org/english/ibc_foundations1.htm.

Dialogul s-a intensificat și între vechii-catolici și Biserica Ortodoxă. Între 1975 și 1987, dialogul cu toate Bisericile Ortodoxe a dus chiar la formularea unei serii de concluzii, care au fost publicate, fiind în număr de 26, acestea trebuind urmate înainte de o comuniune deplină, dar după acest moment nu s-a mai înregistrat nici un progres vizibil⁹.

Sursele eclesiologiei vechi-catolice trebuie căutate în Sf. Tradiție ce a fost continuată încă din Biserica Primară. Apelul permanent la Biserica Primară nu reprezintă o dorință de restaurare anacronică a trecutului, ci reprezintă un punct de referință. În opoziție cu o eclesiologie ce este structurată în jurul primatului unei persoane, Biserica Veche-Catolică accentuează mai mult autonomia locală a Bisericii, condusă de un episcop, ce acționează în baza hotărârilor unui sinod, din care fac parte și laici. Ca persoane botezate, toți participă la viața Bisericii, conform chemării fiecăruia. Biserica Primară, la care se face des trimitere, cuprinde toate sursele pe care se fundamentează Biserica: Sf. Scriptură, Sf. Tradiție, Simbolurile de credință, cum este cel de la Niceea sau Crezul apostolic, hotărârile dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice și dogma trinitară și hristologică. Eclesiologia vechi-catolică nu pornește de la Sf. Scriptură, ca de la o sursă izolată, ci ca de la un principiu, de la Biserica primară unde toate elementele amintite mai sus sunt indisolubil legate. Atâta timp cât eclesiologia vechi-catolică are ca bază Biserica primară, acum ea depinde de teologia și reflexia teologică și de contextul socio-cultural din zilele noastre, care sunt mult diferite față de cele din primul mileniu creștin. Ca rezultat există elemente de continuitate și discontinuitate, analogii și diferențe. Ca un exemplu, ar putea fi luat cazul unui sinod diocesan al Bisericii Vechi-Catolice cu clerici și laici, delegați ai parohiilor, acesta nereprezentând o restaurare a nici unui fel de sinod al Bisericii Primare, dar se aseamănă cu sistemul parlamentar din statele moderne.

„Declarația de la Utrecht”, semnată de cei 5 episcopi la vremea respectivă, nu trebuie înțeleasă ca și crearea unei alte confesiuni. Documentul adresat Bisericii Romano-Catolice, și trimis și conducătorilor Bisericii Ortodoxe și celei Anglicane, cuprinde o serie de principii potrivit cărora își desfășoară activitatea episcopii. La început au ei au folosit dictonul Sf. Vincențiu de Lerin, care spunea: „Credința catolică este cea ținută pretutindeni, întotdeauna și de către toți”. În acest fel ei au continuat cum că păstrează credința Bisericii Primare, așa cum este formulată în cadrul sinoadelor ecumenice și de hotărârile dogmatice ale acestor sinoade, ținute în Biserica creștină nedivizată a primului mileniu. Declarația acceptă primatul de onoare al episcopului Romei, ca primul între egali, precum și alte învățături, cum ar fi primatul jurisdicțional, contravenind învățăturilor Bisericii Primare.

⁹ Dr. Ioan Vasile Leb, *Ortodoxie și vechi-catolicism sau ecumenism înainte de mișcarea ecumenică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1996, p.17 ș.urm. (Trebuie spus că aceasta este lucrarea de doctorat a autorului și aici pot fi găsite informații complete asupra dialogului purtat între Biserica Ortodoxă și cea Veche-Catolică, precum și pozițiile fiecărei Biserici Ortodoxe naționale în parte în acordul acestui dialog.).

Treptat, Declarația, care e semnată de fiecare episcop nou, în numele Bisericii sale, a devenit ca o mărturisire de credință, nu în ultimul rând pentru că vechilor-catolici li s-a cerut un astfel de document.

Un alt text, a cărui importanță a fost greu acceptată, a fost **Acordul de la Utrecht** și el aprobat în 1889. Acesta vine să scoată mai bine în evidență ecleeziologia Uniunii de la Utrecht.

Un al treilea text ce stă la baza Bisericii Vechi-Catolice este „**Regulamentul de la Utrecht**”¹⁰, care cuprinde reglementările Conferinței Internaționale a Bisericii Vechi-Catolice. Acordul și Regulamentul au fost revizuite ultima dată în anul 2000, fiind parte a unui nou Statut al episcopilor vechi-catolici, uniți în cadrul Uniunii de la Utrecht. Declarația de la Utrecht nu a fost niciodată revizuită.

What is the Old Catholic Church? In the second half of the 19th century, the internal situation of the Roman Catholic Church was aggravating and it became worse when pope Pius IX proclaimed the encyclical "Pastor aeternus", followed by other encyclicals. This situation became unacceptable and some of the Roman-Catholic believers with their priests separated themselves from the Church. After a while the Old Catholic Church appeared, i.e. a group of self-governing national churches, united by their acceptance of the Declaration of Utrecht (1889) as their dogmatic basis. The Old Catholic Movement is a revolt against the claims of the Papacy. There are three different groups in the Union of Utrecht: The Old Catholic Church of Holland, which was separated from Rome by the consecration of Archbishop Steenoven (1724); the Old Catholic Churches of Germany, Switzerland and Austria, for the most part, German speaking, which were formed after the First Vatican Council; The Old Catholic Churches of Slavonic nations like the Czech Republic, Slovakia, Serbia, and Poland, but also the new communities in America or other parts of the world. The identity of the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht is presented in the preamble to the Statute of the bishops united in the International Bishops' Conference of the Union of Utrecht on "the ecclesiological foundations of the Union of Utrecht", but the main three documents of the Union are: The Declaration of Utrecht, the Agreement of Utrecht and the Regulation of Utrecht.

¹⁰ Urs von Arx / Maya Weyermann (ed.), *Statut der internationalen altkatholischen Bischofskonferenz. Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen*, Beiheft IKZ 91 (2001).

Sfânta Euharistie și pregătirea pentru împărtășirea euharistică după I Corinteni 11, 23-32

Pr. Drd. Ioan VOINEAG

Epistola *I Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel este considerată ca fiind o scriere cu caracter preponderent disciplinar¹, prin care „Apostolul neamurilor” încerca, pe de o parte să restabilească ordinea și disciplina în Biserica din Corint, grav afectate de grupările rivale care apăruseră și care contestau autoritatea apostolului, sau de abaterile de la normele vieții creștine, iar pe de altă parte să răspundă întrebărilor care frământau pe creștinii de aici.

Cu toate acestea, Epistola cuprinde și fragmente cu caracter doctrinar de mare profunzime teologică, referitoare la: Euharistie (*I Co* 10, 14-22 și 11, 17-34), Învierea Domnului și învierea noastră (*I Co* 15, 1-58), secțiuni ce oferă modele apostolice de cateheză dogmatică². În ceea ce privește Sf. Euharistie, putem spune că în *I Corinteni* (10, 14-22 și 11, 17-34) Sf. Apostol Pavel ne oferă o sinteză cuprinzătoare a întregii învățături euharistice a Noului Testament³. De realitatea și semnificația profundă a acestei Sfinte Taine se leagă însăși existența Bisericii ca trup tainic al Domnului (*I Co* 12, 27), căci Euharistia este taina prezenței permanente a lui Hristos în lume.

1. Contextul în care se dezvoltă dogma euharistică în epistola I Corinteni

Încă de la început, trebuie să precizăm faptul că Sf. Apostol Pavel nu își propune ca în această Epistolă să expună pe larg dogma euharistică, cu toate implicațiile sale dogmatice și morale. El abordează această temă în *I Corinteni* tangențial, în două contexte diferite:

Mai întâi, atunci când răspunde unei întrebări puse de corinteni privind consumarea cărnurilor provenite de la jertfele păgâne – așa numitele „idolotite” – ca

¹ *Studiul Noului Testament*, pentru Institutete Teologice, București, 1983, p. 1.32.

² *Idem*, p. 168.

³ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă prin Sf. Euharistie după I Corinteni 10, 14-22, în Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 421.

și participarea creștinilor la ospețele sacrificiale păgâne⁴. Cu acest prilej, Sf. Pavel arată că Sf. Euharistie este, în același timp, taina și jertfa prin care se realizează în mod real și profund comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă⁵. Euharistia garantează menținerea unității Bisericii din toate locurile și timpurile „pentru că este o singură Pâine, noi toți, deși suntem mulți, suntem un trup; căci toți ne împărtășim din unica Pâine” (I Co 10, 17).

Dogma euharistică este abordată apoi, pentru a doua oară în aceeași Epistolă, în contextul în care autorul vorbește despre participarea creștinilor la adunările liturgice, grav afectate de comportamentul nepotrivit al unor corinteni care, prin slăbiciunile și păcatele lor, produceau dezordine și neorânduială: „Și aceasta poruncindu-vă (se referea la secțiunea anterioară n.n.), nu vă laud, fiindcă voi vă adunați nu spre mai bine ci spre mai rău, căci (γὰρ) mai întâi aud că atunci când vă adunați în Biserică (adică la acele adunări constituite pentru celebrarea cultului care se deosebesc de cele obișnuite, cu caracter nesacramental)⁶ între voi sunt dezbinări, și în parte cred. Căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați” (I Co 11, 17-19).

Adunările de cult aveau caracter liturgic – sacramental, căci atunci se săvârșea Sf. Euharistie – actul central și culminant al cultului – și avea loc agapa, ca masă a dragostei creștine⁷. Practic, actul liturgic (Cina Domnului) și agapa formau o unitate desăvârșită atât în ceea ce privește desfășurarea, cât și în ceea ce privește semnificația lor: prin Euharistie se realizează unirea (comuniunea) creștinilor cu Hristos și întreolaltă, iar agapa (comuniunea la mese) reprezenta „dovedirea practică a unității”⁸.

Deci, cei care participau la agapă, implicit participau și la Cina Domnului și invers, iar comportamentul oricărui creștin prezent trebuia să fie atent cenzurat și adaptat la atmosfera de sacralitate creată prin actul liturgic.

Ce se întâmplase în Corint? Autorul face următoarea afirmație: „Când vă adunați, deci, laolaltă nu se poate mânca Cina Domnului, căci șezând la masă, fiecare se grăbește să ia mâncarea sa, încât unuia îi este foame, iar altul se îmbată” (I Co 11, 20-21). Ce ar trebui să înțelegem prin aceste cuvinte?

Marea majoritate a exegeților sunt de părere că dezbinarea din Corint era produsă de creștinii bogați care, deși aduceau pentru agapă mai multă mâncare – din

⁴ *Ibidem*, p. 422.

⁵ O excelentă interpretare a textului din I Co 10, 14-22 găsim la Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 423-433.

⁶ Noul Testament, ediție revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, 1995, p. 290.

⁷ În ceea ce privește locul agapei în raport cu Sf. Euharistie (Cina Domnului), în primii ani ai Bisericii nu exista o rânduială exactă: ea putea avea loc fie înainte, fie după, fie în timpul Cinei: vezi Diac. Prof. N.I. Nicolaescu, „Actualitatea Epistolei I-a către Corinteni, a Sf. Apostol Pavel”, în ST III (1951), nr. 3-4, p. 185. Pentru comunitatea din Corint, Cina Domnului avea loc după agapă (cf. I Co 11, 20-21) – vezi Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, 1955, p. 22.

⁸ G. Stahlin, *Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch)*, Göttingen, 1978, p. 56.

care trebuiau să ia apoi și creștinii săraci, care nu aduceau nimic – mâncau ei înșiși, iar ceilalți plecau flămânzi⁹. De asemenea, se pare că cei bogați obișnuiau să se întâlnească, mai devreme, în sufragerie, iar cei săraci care ajungeau mai târziu – după ce își împlineau obligațiile față de stăpânii lor – se opreau în atrium-ul exterior¹⁰. În Corint existau ambele categorii de credincioși: atât oameni înstăriți, precum Gaius (*Rom* 16, 23; *I Co* 1, 14), Titus Iustus (*Fap* 18, 7), Crispus (*Fap* 18, 8), cât și săraci, sau sclavi (*I Co* 1, 26; 7, 21-23).

Concluzia ce se impune este cât se poate de clară: dezordinea din Corint era produsă de cei bogați care, îmbuibându-se sau chiar îmbătându-se, nesocoteau pe cei săraci (care uneori rămăneau flămânzi)¹¹. Lucrurile sunt și mai grave când ne gândim că acești oameni (bogații), sătui și plini de must, trebuiau să participe apoi la Cina Domnului.

Apostolul insistă asupra faptului că este vorba de „Cina Domnului”, nu de o cină obișnuită, și a te comporta ca și când ceremonia n-ar fi decât un banchet extraordinar, unde se satisfac propriile pofte, sau unde unii membri sunt tratați cu indiferență și lipsă de respect, înseamnă a profana Cina sacră¹². Nu poți să participi și la Cina Domnului și la masa demonilor (*I Co* 10, 21); nu este suficient să rupi legătura cu ceremoniile păgâne, dacă atunci când participi la Cină rupi legătura cu Biserica (cu ceilalți membri ai Bisericii)¹³. Comuniunea cu Dumnezeu nu se poate realiza decât dacă există comuniune (unitate) și iubire între toți membrii Bisericii; o unitate în iubire, căci „Dumnezeu este iubire” (*I In* 4, 8). Pe de altă parte, păcatul rupe comuniunea atât cu Dumnezeu, cât și cu ceilalți¹⁴.

Acesta este motivul pentru care Sf. Pavel, supărat, spune: „N-aveți, oare, case ca să mâncați și să beți? Sau disprețuiți Biserica lui Dumnezeu și rușinați pe cei ce nu au? Ce să vă zic? Să vă laud? În aceasta nu vă laud” (*I Co* 11, 22).

Prin urmare, problema pe care voia să o rezolve Sf. Pavel era pe de o parte socială (conflictul dintre bogați și săraci), iar pe de altă parte moral-religioasă, pentru că la Cina Domnului nu poți participa plin de păcate, fără evlavie și smerenie, sau fără sentimentul sincer al iubirii frățești creștine. Atmosfera nepotrivită care se crea în comunitate afecta grav sacralitatea Cinei Domnului.

⁹ Charles H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on I and II Corinthians*, Crossroad, New York, 1989, p. 73.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹¹ Jerome Murphy O'Connor, *St. Paul's Corinth*, Willmington, del Michael Glazier, 1983, p. 156.

¹² James Moffat, *The first Epistle of Paul to the Corinthians*, London: Hodder and Stoughton, 1959, p. 164.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sf. Ioan Gură de Aur identifică patru păcate care caracterizau pe unii dintre creștinii bogați din Corint, din pricina cărora ei riscău să transforme Cina sacră comună într-o cină particulară: mâncau peste măsură, erau lacomi la băutură și ajungeau la beție, rușinau pe cei săraci și batjocoreau însăși Biserica. Vezi: *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corinteni A celui între sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*, traducere din limba elină de Arhim. Theodosie Athanasie, București, 1908, p. 367-369.

Pentru a îndrepta starea de fapt din Corint, Sf. Pavel prezintă mai întâi învățătura despre Sfânta Euharistie (Cina Domnului) accentuând sfințenia și importanța ei, iar apoi avertizează asupra pericolului în care se găsesc toți aceia care produc dezbinare în Biserică și participă cu nevrednicie la ea.

2. Rolul tradiției în viața Bisericii

În primul rând, Sf. Pavel vorbește despre originea Cinei, făcând referire la întemeietorul ei, Mântuitorul Iisus Hristos: „Căci de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă ...” (*I Co* 11, 23a). În această scurtă expresie se lămurește clar cum este înțeleasă Tradiția (Sfânta Tradiție) în limbaj nou testamentar.

„În sens general, tradiție este ceea ce se transmite de înaintași urmașilor, ceva ce se predă de către unii și se primește și se păstrează de către alții care la rândul lor, o vor preda urmașilor lor”¹⁵. Prin urmare, tradiția se referă la „a primi” și „a preda”, „a transmite” mai departe. De altfel, pentru „a primi” se folosește verbul παραλαμβάνω, care înseamnă a primi ceva de la cineva¹⁶ (*I Co* 15, 3: a primi o tradiție legată de Învierea lui Hristos), iar pentru „a transmite” se folosește verbul παραδίδωμι = a preda mai departe posterității, a transmite altora prin succesiune¹⁷.

Din punct de vedere creștinesc, tradiția sau predania are următoarele sensuri:

- a) acțiunea de a primi ceva de la cineva, adică fie de la Mântuitorul Iisus Hristos (*I Co* 11, 23 a) fie de la un alt apostol, sau ucenic al său (*II Tim* 2, 2);
- b) acțiunea de a transmite mai departe ceva; a preda¹⁸;
- c) obiectul, sau conținutul tradiției – care este însuși Mântuitorul, persoana, istoria vieții Sale și învățătura Sa¹⁹.

În felul acesta, prin „tradiție” înțelegem „învățătura Domnului, transmisă Bisericii prin Sfinții Apostoli ... Dar Hristos n-a predat Bisericii Sale numai învățătura Sa, El S-a predat pe Sine însuși. Și învățătura Sa nu este niciodată despărțită de El însuși... Adevărul pe care-l mărturisește Biserica nu este un simplu dat teoretic, ci este însuși Hristos – Adevărul (*In* 14, 6)... Tradiția este, deci, tot una cu prezența și lucrarea continuă a lui Hristos în Biserică, prin harul Său. Și, de fapt, harul nu este altceva decât Hristos care ni se împărtășește, ca dar, în Biserică”²⁰. Prin primirea tradiției evanghelice cu credință, cei convertiți de apostoli Îl primeau de fapt pe Hristos însuși (*Col* 2, 6); cu alte cuvinte, El era „predat” lor și ei erau predați

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, „Tradiție și contemporaneitate”, în *Iisus Biruitorul IX* (1998), nr. 19, p. 1.

¹⁶ A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine, professeurs à la Faculté de Lettres de Paris, Hachette-Paris, p. 1467.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1461.

¹⁸ Pr. drd. Liviu Vâlcea, „Tradiția orală și redactarea Evangheliilor sinoptice”, *O* 48 (1996), nr. 3-4, p. 6.

¹⁹ P. Grelot, „La Tradition apostolique”, *Revue Biblique* 99 (1992), nr. 1, p. 173.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, „Tradiție și contemporaneitate”, în foaia, *Iisus Biruitorul 9* (1998), nr. 20, p. 1.

Lui²¹, iar această unitate dintre Hristos și Biserică se realizează deplin prin și în Sf. Euharistie.

Vorbind despre aceasta, Părintele Dumitru Stăniloae scria: „Tradiția ca explicare mereu îmbogățită a aceluiași Hristos nu se poate despărți de primirea Lui ca și conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiași har al Lui; sau de primirea aceleiași persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El”²².

Textul din *I Corinteni* 11, 23 a conține toate aceste trei elemente ale Tradiției nouetamentare:

a) Sf. Pavel a primit acest tezaur „de la Domnul” (απο του Κυριου) și, astfel, se consideră o verigă de legătură în lanțul tradiției, arătând și aici că Hristos este izvorul ei (*Gal* 1, 11-12)²³. Deși nu a făcut parte din grupul apostolilor care au participat la Cina cea de Taină, Sf. Pavel s-a bucurat de o descoperire la fel de directă precum ceilalți, iar descoperirea făcută lui de Domnul este la fel de reală și la fel de completă. De altfel, Euharistia a fost actul de cult fundamental promovat de toți apostolii în fiecare comunitate întemeiată de ei.

b) Sf. Pavel, asemeni celorlalți apostoli, a transmis mai departe această Tradiție multora, inclusiv corintenilor: „(...) am primit ceea ce *v-am dat* și vouă (...)” (*I Co* 11, 23 a). La fel, în *I Co* 15, 3: „*v-am dat* ceea ce și eu am primit”.

c) Obiectul Tradiției este Hristos însuși, el vorbind aici de Sf. Euharistie, care este – după cum va arăta în continuare – trupul și sângele Mântuitorului Iisus Hristos. Apostolul, transmițându-le învățătura și practica euharistică, nu făcea decât să-L transmită corintenilor pe Domnul Însuși, ca o prezentă vie și reală a lui Hristos în Biserica Sa.

După ce face această afirmație necesară (*I Co* 11, 23 a), Sf. Pavel face un pas mai departe, vorbind despre Sfânta Euharistie în sine.

3. Învățătura despre Sfânta Euharistie (*I Co* 11, 23 b-26)

Îndepărtând orice fel de suspiciune în legătură cu Cel care a instituit „Cina Domnului” și modul în care aceasta a ajuns să fie practică și în Corint, „Apostolul neamurilor” prezintă dogma euharistică, zicând: „...Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine și mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul, după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea Nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea” (*I Co* 11, 23b-25).

²¹ Pr. drd. Liviu Vâlcea, *art. cit.*, p. 7.

²² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a II-a, vol. I, București, 1996, p. 45.

²³ Pr. Drd. Liviu Vâlcea, *art. cit.*, p. 8.

Prin urmare, Cina a fost instituită de „Domnul Iisus în noaptea în care a fost vândut...”. Este vorba de Joia Mare, când are loc Cina cea de Taină, în timpul căreia Mântuitorul a întemeiat Sfânta Euharistie. Aparent, Sf. Pavel nu cunoaște un alt mod de a data Cina cea de Taină decât „în noaptea în care a fost vândut” Domnul²⁴. „Noaptea” la care se referă nu este alta decât cea de dinainte de răstignire, când evangheliștii sinoptici relatează că Iisus a luat Cina cu ucenicii Săi (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 17-20)²⁵. Autorul amintește de aceea noapte din două motive principale: pe de o parte pentru că la Cina Domnului, ca și la Cina cea de Taină, lucrează și se predă Același Hristos Domnul, iar pe de altă parte pentru că în aceea seară Mântuitorul a predat ucenicilor această Taină, spre a o săvârși, fără ca apoi să mai adauge ceva²⁶.

Întâlnim pentru a patra oară în Noul Testament, cuvintele de instituire ale Sf. Euharistiei, cu specific paulin. Textul este aproape identic cu cel din Luca 22, 19-20, semn că Sf. Luca, ucenic al Sf. Pavel, a preluat cu fidelitate acest moment al Cinei celei de Taină, probabil inspirându-se din I Corinteni 11, 23b-25, și l-a fixat în Evanghelia pe care a scris-o.

Din textul în discuție, se poate observa că Sf. Pavel este foarte exact în exprimare și vorbește ca și când ar fi fost martor la eveniment. El insistă asupra momentelor: „a luat pâine și, mulțumind, a frânt și a zis...”. De unde a preluat apostolul această imagine atât de exactă? Se poate răspunde că, deși s-a bucurat de o descoperire specială din partea Mântuitorului (Gal 1, 12), totuși o sursă principală a fost pentru el și Tradiția, viața cultică a Bisericii, practica ei liturgică.

Aceste elemente au reprezentat fundamentul pe care, mai târziu, s-a format Sfânta Liturghie. Din păcate, în Noul Testament nu s-a păstrat descrierea cu mai multe amănunte a ritualului „Cinei Domnului”, însă practicarea Euharistiei, după modelul oferit de Mântuitorul, face parte din structura de bază a celei dintâi comunități creștine, formată din „Rămășița” poporului Israel (Is 11, 12), adunată în jurul Apostolilor (Fap 2, 42)²⁷.

Cuvintele din I Co 11, 23b-25, care concordă cu relatarea instituirii Sf. Euharistiei de către evangheliștii sinoptici (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 16-20), ne arată că la Cina cea de Taină, Domnul a prefăcut cu adevărat pâinea dospită (απρός) în însuși trupul Său (σώμα), iar vinul în însuși sângele Său, rostind pentru fiecare o rugăciune specială (ευχαριστήσας) și împărtășind apoi cu fiecare pe ucenici²⁸. De aceea, Euharistia devine în creștinism slujba de mulțumire prin excelență adusă lui Dumnezeu de către întreaga Biserică. Relatarea paulină a Cinei celei de Taină nu exclude, ci implică acea „binecuvântare” pe care a arătat-o Mântuitorul asupra pâinii și vinului, despre care scriau evangheliștii sinoptici:

²⁴ *The Interpreter's Bi*, vol. X, Abigdon Nashville, 1980, p. 136.

²⁵ C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, A. Black, London, 1992, p. 266.

²⁶ *Comentariile ...*, p. 371.

²⁷ Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 156.

²⁸ Diac. Prof. N.I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 188.

„...luând pâine și binecuvântând, a frânt ...” (*Mt* 26, 26); „asemenea și paharul” după ce au cinat... ” (*Lc* 22, 20; *I Co* 11, 25), adică tot așa, la fel cum procedase cu pâinea: „a binecuvântat și mulțumind le-a dat lor”²⁹. Această „binecuvântare” nu era o simplă împlinire a prescripției iudaice în legătură cu desfășurarea cinei, ci era un act prin care avea loc prefacerea elementelor euharistice în trupul și sângele Domnului. În sens liturgic, binecuvântare înseamnă invocarea harului lui Dumnezeu asupra cuiva sau ceva³⁰. Binecuvântarea aparține lui Dumnezeu (*Mt* 25, 34; *Gal* 3, 8) și prin ea Hristos transmite harul și darurile Sale. Nicolae Cabasila spune că „sfințirea elementelor euharistice are loc în urma rugăciunii... deoarece Euharistia este la fel de mare ca și celelalte Taine, unde rolul principal îl are rugăciunea...”³¹. „Mulțumirea” (Euharistia) despre care vorbește Sf. Apostol Pavel (*I Co* 11, 24) implică: binecuvântare și rugăciune, adică cele două elemente care au intrat în practica liturgică încă de la început, fiind prezente până astăzi.

Preluând acest gest al Mântuitorului, Biserica din toate timpurile a înțeles că prefacerea elementelor euharistice are loc în urma rugăciunii de invocare a Duhului Sfânt (epicleza), act de maximă importanță în desfășurarea Sfintei Liturghii, rugăciune însoțită de binecuvântarea lui Dumnezeu prin preotul slujitor. După prefacere, Mântuitorul nu mai oferă apostolilor pâine și vin, ci însuși trupul și sângele Său, care se jertfesc tainic pentru mântuirea noastră și se oferă spre mâncare și băutură³².

Tot din pasajul euharistic din *I Corinteni* mai reiese ideea că: pe de o parte, Sf. Euharistie a fost instituită în două etape distincte și succesive (mai întâi a binecuvântat pâinea, apoi vinul), iar pe de altă parte se evidențiază cele două momente deosebite din desfășurarea Cinei: momentul prefacerii și cel al împărtășirii³³. Fiecare dintre etapele și momentele amintite sunt prezente în Sfânta Liturghie, Sfânta Euharistie săvârșindu-se după exemplul și îndemnul Mântuitorului de la Cina cea de Taină: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea” (*I Co* 11, 24-25; *Lc* 22, 19).

a) Sfânta Euharistie – trupul și sângele Domnului

Mântuitorul Iisus Hristos, la Cina cea de Taină, în urma prefacerii elementelor euharistice, oferă Sfinților Apostoli spre împărtășire trupul și sângele Său; se oferă pe Sine însuși. De aceea, se vorbește despre prezența reală sacramentală a Mântuitorului în Sf. Euharistie.

²⁹ Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Michigan, 1965, p. 222.

³⁰ Ion Bria, *Iisus Hristos*, București, 1992, p. 151.

³¹ Nicolae Cabasila, *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1992, p. 72.

³² Diac. Prof. N.I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 188.

³³ *Ibidem*.

Sf. Apostol Pavel folosește expresia „Domnul Iisus” (o Kupios Ihsous), pentru a arăta că este vorba de persoana istorică reală a lui Iisus Hristos³⁴. Domnul este la fel de real în Euharistie precum a fost la instituirea ei. De altfel, această idee este scoasă în evidență și de expresiile: „(...) acesta este trupul Meu (...)”, „(...) este Legea cea nouă întru sângele Meu (...)”, sau mai exact: „(...) acesta este sângele Meu (...)” (Mc 14, 24).

În Euharistie, Hristos este prezent „cu trupul Său luat din Fecioara Maria, răstignit pe cruce, înviat, înălțat la cer și tronând de-a dreapta Tatălui”³⁵. Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „După ce Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat o singură dată din Fecioara Maria și s-a născut din ea trupește în chip de negrăit și mai presus de cuvânt, întrucât nu se mai poate întrupa sau naște trupește iarăși din fiecare dintre noi, ce face? Ne împărtășește spre mâncare trupul Său preacurat, pe care l-a luat din trupul neprihănit al Preacuratei Născătoare de Dumnezeu Maria, născându-se din ea trupește. Și mâncând acest trup al Lui, fiecare avem în noi, întreg, pe Dumnezeu Cel întrupat, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe însuși Fiul lui Dumnezeu și Fiul Preacuratei Fecioare Maria, care șade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl”³⁶. Hristos este „cu adevărat prezent în trupul Său neprihănit și sângele Său prețios, în trupul adevărat și sângele adevărat, cu care a pătimit, cu care a înviat, în trupul slăvit și transfigurat al acestei învieri”³⁷. Prin urmare, cuvintele de instituire trebuie înțelese în sens propriu, în sens literar, fără nici un fel de interpretare. Ele sunt în deplină concordanță cu ceea ce spunea tot Mântuitorul după minunea înmulțirii pâinilor și săturarea celor 5000 de bărbați: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta va fi viu în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu (η σαρξ μου εστιν = este carnea Mea) ... Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (In 6, 51.54).

Părintele Stăniloae spune că „cel mai hotărâtor argument pentru sensul literal al cuvintelor Domnului este că așa le-au înțeles apostolii și ucenicii lor, precum ne arată Apostolul Pavel și istoria Bisericii de la începuturile ei”³⁸.

Sfântul Pavel subliniază acest adevăr când zice: „Cine mănâncă pâinea și bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat este Trupului și Sângelui Domnului” (I Co 11, 27); nu spune că este vinovat față de pâine și vin.

Din momentul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnului, cele două elemente materiale încetează să mai existe. De aceea, prin Euharistie, omul

³⁴ Hans Conzelmann, *A Commentary of the First Epistle to the Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia, p. 197.

³⁵ Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în *O 21* (1969), p. 343-344.

³⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, în *Filocalia*, vol. VI, p. 158.

³⁷ Nicolae Arseniev, „Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise Orthodoxe”, în *Revue Apologetique*, tome LXIV, 1937, p. 704.

³⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, în *O 5* (1953), nr. 1, p. 52.

participă la firea omenească îndumnezeită a lui Hristos (cele două firi se păstrează unite și neconfundate) și intră în comuniune deplină cu Dumnezeu³⁹.

La Cina cea de Taină, Mântuitorul se exprimă foarte clar și exact: „acesta este (τοῦτο μὲν ἐστίν) trupul Meu; acesta este (τοῦτο μὲν ἐστίν) sângele Meu” (I Co 11, 24; Mt 26, 26. 28; Mc 14, 22. 24; Lc 22, 19). În nici un caz nu se poate spune că acestea (pâinea și vinul) „simbolizează”, sau „cuprind”, sau „reprezintă” trupul și sângele Domnului, cum sunt înțelese în teologia protestantă.

Prin urmare, caracterul de Taină al Euharistiei este cât se poate de evident, fiind reliefat, în acest context, atât de Mântuitorul (I Co 11, 23-26), cât și de Sfântul Pavel (I Co 11, 27).

b) Sfânta Euharistie – jertfa Legii celei Noi

Caracterul de jertfă al Sf. Euharistiei este scos în evidență, în acest context, de două ori: o dată de Mântuitorul Iisus Hristos, care „mulțumind, a frânt și a zis: Luați mâncați acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi ... Acest pahar este *Legea cea nouă întru sângele Meu (...)*” (I Co 11, 24-25) și o dată de Sf. Pavel, care explică zicând: „Căci (γὰρ) de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, *moartea Domnului* vestiți (...)” (I Co 11, 26). Evangheliștii sinoptici sunt mai compleți, zicând că trupul „se frânge pentru voi” (Lc 22, 19), iar sângele „pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Mt 26, 28; Mc 14, 24).

Expresiile: „se frânge”, „se varsă”, „sânge”, „moarte”, sau „Legea cea nouă întru sângele Meu” și „se varsă spre iertarea păcatelor” au caracter sacrificial-cultic, scoțând în evidență ideea de jertfă liturgică. Dacă cultul Vechiului Testament avea la bază sacrificii animale repetabile, cultul Noului Testament are la bază jertfa unică a Mântuitorului Iisus Hristos, care se actualizează prin Sf. Euharistie.

Mântuitorul, vorbind despre trupul Său care „se frânge” și sângele Său care „se varsă”, se raportează direct atât la jertfele obișnuite, cât și la mielul pascal, a cărui jertfă reprezenta centrul cultului iudaic și de care se leagă și contextul în care El rostea aceste cuvinte⁴⁰. De aceea, Sf. Pavel spune: „Paștile nostru, Hristos, pentru noi s-a jertfit” (I Co 5, 7). În sens prefigurativ, jertfele Vechiului Testament preînchipuiau jertfa Mântuitorului prin care omul, în mod real și deplin, este eliberat de păcat și intră în legătură cu Dumnezeu⁴¹. Hristos, care era „Mielul lui Dumnezeu Cel ce ridică păcatul lumii” (In, 29), se aduce pe Sine jertfă pentru iertarea păcatelor întregului neam omenesc, devenind totodată „Agneșul” (agnus = miel) euharistic, care stă în fața Tatălui în permanentă stare de jertfă (Fap 5, 6).

³⁹ Stylianos Papadopoulos, „Teologie și limbaj”, trad. de Pr. Dr. Ilie Frăcea, în RT 9 (1999), nr. 4, p. 37.

⁴⁰ Jerom Juvenalie Ionașcu, „Hristos – Jertfa Pascală”, în foaia Iisus Biruitorul 10 (1999), nr. 17, p. 4.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Abrudan și Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, *Arheologie biblică–Pentru Facultățile de teologie, București*, 1994, p. 246-247.

Totodată, însuși faptul că Apostolul vorbește separat despre „sânge” și „trup” arată caracterul de jertfă al Sf. Euharistii și relația sa actuală cu jertfa de pe Cruce unde, prin „junghierea” Victimei, sângele curge din răni, separându-se de trup⁴².

Moartea lui Hristos a fost un sacrificiu „pentru voi”, adică pentru toți, ceea ce înseamnă că este un sacrificiu răscumpărător – pe de o parte (*Rom* 3, 24), dar și un sacrificiu preoțesc – pe de altă parte (*II Co* 5, 21)⁴³. Această jertfă se aduce „spre iertarea păcatelor” și are caracter universal, devenind jertfă a Legii celei Noi. De altfel, însuși caracterul de taină al Sf. Euharistii îl implică pe acela de jertfă, căci „a te împărtăși ceremonial din ceea ce s-a jertfit, înseamnă a participa la actul sacrificial și la tot ceea ce implică acest act”⁴⁴.

Profetul Maleahi spune că Domnul nu va mai primi jertfe de la evrei, ci de la Răsărit până la Apus se va aduce o jertfă curată (*Mal* 1, 10, 11). Aceasta nu poate fi jertfa de pe Golgota, adusă într-un singur loc, nici jertfa de rugăciuni adusă de evrei, ci este jertfa cea nouă întemeiată și adusă de Hristos, jertfă ce se va perpetua în istorie până la sfârșitul lumii⁴⁵. Prezentele „se dă”, „se frânge”, „se varsă” arată că este vorba de o jertfă prezentă, de jertfa euharistică prin care Domnul a săvârșit anticipat, în chip nesângeros jertfa de pe cruce⁴⁶.

Pentru creștini, jertfa se săvârșește chiar în momentul sfințirii; nu înainte și nici după ea și, de aceea, putem spune că este o jertfă adevărată: este jertfa Mielului lui Dumnezeu, care s-a adus o dată (pe cruce)⁴⁷. Jertfa însăși constă din prefacerea pâinii în Mielul înjunghiat⁴⁸.

Sf. Apostol Pavel, vorbind despre sângele euharistic, spune: „Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu (...)” (*I Co* 11, 25), ceea ce înseamnă că Noul Legământ încheiat de Dumnezeu cu oamenii s-a realizat prin și în Hristos și a fost pecetluit cu sângele Lui. Dacă Legământul sinaitic fusese pecetluit cu sângele vițelilor (*Ieș* 24, 1-8), Legământul Nou a fost pecetluit cu sângele Domnului.

Prin jertfa lui Hristos, întreaga umanitate se sfințește și se unește cu Dumnezeu; cu sângele Domnului se împacă întreaga fire cu Dumnezeu și se realizează în mod desăvârșit mântuirea universală⁴⁹. Prin Sf. Euharistie, Hristos moare aici și acum pentru mine și păcatele mele; Sângele Său îmi spală păcatele, mă curățește și mă sfințește, iar trupul Său mă îndumnezeiește. De aceea, cei care se împărtășesc sunt adevărați hristofori = purtători de Hristos, sau teofori = purtători de Dumnezeu.

⁴² Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Comuniune...*, p. 422.

⁴³ Hans Conzelmann, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Comuniune...*, p. 422, apud E.B. Allo, *Saint Paul. Premiere Epître aux Corinthiens*, col. *Etudes Bibliques*, Paris, 1934, p. 239.

⁴⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan și Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie...*, p. 259.

c) Sf. Euharistie „vestește” moartea lui Hristos

Dacă, dintre sinoptici, numai Sf. Luca redă, după formula de instituire referitoare la pâinea euharistică, și cuvintele lui Iisus: „Aceasta să faceți *spre pomenirea Mea*” (Lc 22, 19b), la Sf. Pavel acest îndemn al Mântuitorului apare de două ori, și după formula pentru pâine și după cea pentru pahar (I Co 11, 24b; 25b). Mai mult decât atât, Apostolul ține să explice că Sf. Euharistie este o „vestire” a morții (și, desigur, a Învierii) Domnului: „Căci, (γὰρ) de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți, până când va veni” (I Co 11, 26).

Potrivit acestui îndemn – poruncă primit de la Mântuitorul, Sfinții Apostoli au înțeles că Sf. Euharistie trebuie să devină o permanență în viața liturgică a Bisericii din toate timpurile, ceea ce s-a și întâmplat.

Sf. Euharistie se aduce „spre pomenirea Mea” (I Co 11, 24-25), adică „spre pomenirea” Mântuitorului, Cel care a instituit-o. Întâlnim aici expresia: εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν = „spre (întru) pomenirea Mea”, expresie care nu poate avea sensul de „comemorarea Mea”, „simpla mea amintire”. Termenul de ἀναμνησις indică acțiunea de a readuce în memorie⁵⁰, a aduce aminte, a pomeni. Dar, această „aducere aminte”, sau „pomenire” presupune o prezență reală sacramentală⁵¹; prezența persoanei pe care o pomenim. Anamneza este „un act în care persoana, sau fapta comemorată este făcută prezentă, actuală, este adusă actual în planul de aici și acum”⁵².

Din punct de vedere teologic, această aducere aminte (anamneză) are mai multe sensuri:

1) Euharistia este o aducere aminte liturgică a Cinei celei de Taină⁵³, când Mântuitorul a întemeiat această Sfântă Taină, lăsând porunca de a o săvârși „până când va veni” (I Co 11, 26). Pe baza acestor temeuri, Biserica a primit puterea de a preface pâinea și vinul în trupul și sângele lui Hristos.

2) Euharistia este aducere aminte de Hristos și lucrarea Lui, este taina și trăirea prezenței Fiului lui Dumnezeu care s-a coborât din cer și S-a întrupat, pentru ca în Sine să ne înalțe la cer⁵⁴. Euharistia ne aduce aminte de persoana divino-umană a Mântuitorului și, mai mult decât atât, Îl re-aduce pe Hristos, real, aici și acum.

3) În Euharistie, Biserica vestește moartea Domnului și mărturisește Învierea Lui, întrucât legătura dintre Golgota și Cina cea de Taină este neîndoielnică (Lc 22, 15)⁵⁵. „Hristos a instituit la Cina cea de Taină, ca o aducere aminte sacramentală a jertfei Sale de înjunghiere pe cruce, când a luat asupra Sa păcatele lumii și le-a

⁵⁰ A. Bailly, *Dictionnaire...*, p. 131.

⁵¹ Joachim Jeremias, *The Eucharistic ...*, p. 237.

⁵² W. Jardine Grisbooke, „Oblation at the Eucharist”, în *Studia Liturgica* III (1964), p. 230.

⁵³ Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, p. 205.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

răscumpărat prin suferință și moarte. Jertfa adusă odată pe Golgota se *actualizează* veșnic în Euharistie (...)⁵⁶.

Sf. Apostol Pavel întărește această idee, spunând: „Căci (γὰρ) de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului veți vesti, până când va veni” (1 Co 11, 26). Cuvintele acestui verset, deși erau considerate la început ca fiind „ale Domnului” – în Liturghia din Siria fiind transpuse la persoana I⁵⁷ – aparțin autorului Epistolei și scot în evidență faptul că Euharistia este o „aducere aminte” a patimilor, jertfei și morții Domnului. După Nicolae Cabasila, pomenirea patimilor era mai necesară decât pomenirea altor minuni ale Domnului pentru că prin ele – și nu prin minuni – s-a săvârșit mântuirea noastră⁵⁸. Și cum moartea s-a făcut spre Înviere, cele două evenimente sunt strâns unite între ele și în anamneza euharistică.

Sf. Liturghie nu este doar o comemorare a acestor evenimente întâmplare cândva, în istorie, ci este participarea la aceste evenimente, care devin contemporane cu noi. Celebrarea Euharistiei în Biserica primară era o anamneză, sau o comemorare a morții și Învierii lui Hristos, dar și un mijloc de unire a credincioșilor cu Hristos Cel prezent și o așteptare a venirii Lui viitoare⁵⁹.

4) Sfânta Euharistie ne aduce aminte de Împărăția lui Dumnezeu, adică să o recunoaștem ca o realitate prezentă în mijlocul nostru, pentru că atunci, la Cina cea de Taină, Hristos a arătat-o și a încredințat-o (Lc 22, 29-30)⁶⁰. Prezența Mântuitorului certifică prezența Împărăției lui Dumnezeu; ceea ce se săvârșește astăzi este ceea ce s-a săvârșit atunci, căci astăzi noi suntem adunați în aceeași împărăție, la aceeași Cină săvârșită de Hristos cu „cei pe care i-a iubit până la sfârșit” (In 13, 1)⁶¹. La Cina cea de Taină, Mântuitorul a instituit Euharistia ca Taină a Bisericii în care se descoperă Împărăția lui Dumnezeu.

În felul acesta, actul memorial – liturgic este simultan comemorare, prezență și anticipare, el concentrând lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă și viitoare și se poate afirma că „în Euharistie este concentrată toată mântuirea noastră pentru a ne-o însuși în mod personal ... Euharistia, unindu-ne cu Hristos, ne face asemeni Lui, imprimând și în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii și a slavei veșnice ... Prin Euharistie devenim *concorporali* cu Hristos (Ef 3, 6), se extinde în noi starea de mântuire, de înviere și de slavă efectuată de Hristos în umanitatea asumată de El”⁶².

⁵⁶ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁷ Hans Conzelmann, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁸ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁹ Prof. D. Stăniloae, „Teologia Euharistiei”, p. 344.

⁶⁰ Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 205.

⁶¹ *Ibidem*, p. 206.

⁶² Prof. D. Stăniloae, „Teologia Euharistiei”, p. 344.

Cuvântul $\sigma\sigma\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ (ori de câte ori) folosit în versetele 25 și 26 nu este paulin, ci este preluat din tradiție⁶³, arătând prezența permanentă a Euharistiei în viața creștină de pretutindeni, atât ca act în sine, cât și ca semnificație.

d) Sf. Euharistie și Împărăția lui Dumnezeu

Sf. Euharistie îl ancorează pe credincios în eshaton, devenind „icoană” a lucrurilor viitoare eshatologice, căci „de câte ori veți mânca această pâine și veți lua acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni” (I Co 11, 26), adică până la Parusie, până la judecata din urmă⁶⁴. Între Împărăția lui Dumnezeu și Biserică există, practic, identitate: cel ce devine membru al Bisericii (al trupului tainic al Domnului) intră în Împărăție și de aceea, acolo unde este Biserica este și Împărăția Cerurilor⁶⁵. Prezența Împărăției în lume este dată prin însăși prezența Mântuitorului⁶⁶, prezență care devine reală prin și în Sf. Euharistie. Cel care participă la Sf. Euharistie și apoi se împărtășește cu Hristos Cel euharistic, participă la comuniunea cu Dumnezeu din Împărăția Sa.

Săvârșind Euharistia, Biserica se pune într-o stare de așteptare eshatologică (I Co 16, 22: „Maran atha! Domnul vine!”); o așteptare ce recheamă Împărăția lui Dumnezeu „până când va veni” (I Co 11, 26). Este starea pnevmatologic-nupțială a Bisericii (FAp 22, 17) ce-și așteaptă Mirele, de a cărui prezență se bucură liturgic, fără să înceteze să invoce venirea desăvârșită a acestei împărății (Mt 6, 10).

Desăvârșita unire eshatologică cu Hristos care va fi este implicată în unirea prezentă cu El. Prezența Lui de acum nu se deosebește de cea eshatologică, decât prin faptul că acum ea ni se dăruiește sub chipul pâinii și vinului, pe când atunci se va realiza unirea deplină cu El într-un cosmos transfigurat, unde Dumnezeu va fi „totul în toate” (I Co 15, 28)⁶⁷.

De altfel, Sf. Pavel folosește expresia $\alpha\chi\rho\iota\ \omicron\upsilon$ cu subjonctivul aorist și fără $\alpha\nu$ -care întotdeauna are în vedere perspectiva finalului eshatologic⁶⁸. Expresia $\alpha\chi\rho\iota\ \omicron\upsilon\ \epsilon\lambda\theta\eta$ = până când va veni, în mod evident joacă un rol de „Maran atha” a Liturghiei, prin care Biserica se roagă pentru venirea eshatologică a Domnului⁶⁹. Așadar, credincioșii din Corint, prin împărtășanie, intrau în Împărăția lui Dumnezeu și pregustau astfel bunătățile Ierusalimului celui ceresc.

⁶³ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 270.

⁶⁴ Pr. Dr. Iosif Olariu, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către: Romani, Corinteni, Galateni și Efeseni*,

Caransebeș, 1913, p. 355.

⁶⁵ Pr. Prof. D. Belu, „Împărăția lui Dumnezeu și Biserica”, *ST* 18 (1956), nr. 9-10, p. 544.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 546.

⁶⁷ Prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, p. 345.

⁶⁸ Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, London, SCM Press, 1966 p. 118.

⁶⁹ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 271.

4. Pregătirea pentru Împărtășirea Euharistică (I Co 11, 27 – 32)

După ce a prezentat învățătura creștină despre Sf. Euharistie, accentuând sfințenia ei, Sf. Apostol Pavel abordează problema pregătirii pentru împărtășirea euharistică. Fiind vorba de trupul și sângele Domnului, împărtășirea nu se poate face oricum, ci fiecare creștin va trebui să dea dovadă de o pregătire deosebită, o pregătire care îl face pe acesta vrednic pentru a primi Sfintele Taine.

În ce constă această pregătire, este arătat de Apostol în pericopa pe care o vom analiza în continuare (I Co 11, 27-32). Subliniem faptul că ideile întâlnite aici aparțin autorului, ele nemăifăcând parte din ceea ce se primise „de la Domnul” (I Co 11, 23b-25). De altfel, comentariul Apostolului a început cu versetul 26.

Sf. Pavel începe prin a prezenta un aspect negativ al vieții creștine din Corint, vrând parcă să scoată în evidență gravitatea împărtășirii cu nevrednicie: „Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului” (I Co 11, 27).

Cuvântul „ωστε” de la început, tradus cu „astfel”, înseamnă: „rezultă că”⁷⁰, iar în acest context marchează începutul unei concluzii. Fiind însoțit și de *av*, exprimă ideea unor consecințe⁷¹. Prin urmare, după ce a prezentat dogma euharistică, Sf. Pavel trage concluziile practice, în special pentru cazul concret din Corint.

Aceste cuvinte sunt în concordanță cu adevărurile cuprinse în versetele anterioare: pâinea și paharul (conținutul paharului = vinul) euharistice nu sunt pâine și vin obișnuite, ci sunt trupul și sângele Domnului, ceea ce scoate în evidență, din nou, caracterul sacramental al Euharistiei. Cel ce primește Sf. Împărtășanie – și în primii ani ai creștinismului toți membrii Bisericii se împărtășeau de fiecare dată când participau la „Cina Domnului” – „cu nevrednicie” nu se face vinovat față de pâine și vin, ci „față de trupul și sângele Domnului”, adică față de Hristos însuși.

Ce înseamnă această „nevrednicie” (αναξίως)? Cum devine creștinul „nevrednic” față de trupul și sângele Domnului?

În primul rând, Sf. Pavel are în vedere nevrednicia corintenilor, care era generată de păcatele care îi caracterizau pe unii dintre creștinii de aici, în special, lipsa iubirii frățești creștine⁷². Acest păcat, la care se adăugau și altele, avea ca efect distrugerea unității eclesiale. Deci, aveau de suferit însuși Hristos și Biserica Sa, ceea ce se putea numi un adevărat sacrilegiu. Dacă „Dumnezeu este iubire” (I In 4, 8) și dacă „Cea mai mare poruncă a Legii este să iubești pe Domnul Dumnezeu ..., iar a doua, la fel de mare, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Mt 22, 37-39), în concepția Sf. Pavel „orice poruncă ar fi, se cuprinde în acest cuvânt: Să iubești pe aproapele Tău ca pe tine însuși” (Rom 13, 9). Este vorba de una dintre

⁷⁰ *Ibidem*, p. 272.

⁷¹ A. Bailly, *op. cit.*, p. 2190.

⁷² Fericitul Augustin, comentând versetul 27, spune că Apostolul îndeamnă aici, indirect, la iubire și unitate (*Sermones*, 227, 272), iar Sf. Ignatie – care numea Euharistia „sărbătoarea iubirii” – arată că cel ce participă la ea trebuie să dea, în primul rând, dovadă de iubire.

virtuțile care stau la baza vieții creștine autentice și din care izvorăsc apoi faptele bune (în cazul concret, dacă ar exista acest sentiment, atunci cei bogați ar fi mai atenți față de ceilalți creștini).

Însă, creștinul poate deveni „nevrednic” și din alte pricini, nu numai din cauza lipsei iubirii. Mult mai multe sunt păcatele care îl fac pe creștin nevrednic de Hristos și de Biserică. Această idee este sugerată mai ales de versetul următor, care îi are în vedere nu numai pe cei din Corint cu păcatul lor, ci pe orice creștin cu păcatele sale⁷³: „Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar” (I Co 11, 28).

Aceste cuvinte se găsesc în strânsă legătură cu versetul anterior (v. 27), prezentând soluția îndreptării. Se folosește particula *δε* (însă), care indică opoziția față de propoziția anterioară⁷⁴, unde se vorbise de „nevrednicie”. Aceeași particulă introduce răspunsul la înțelegerea firească care se impune: ce ar trebui făcut pentru ca nimeni (orice creștin) să nu fie „nevrednic”?

Sf. Pavel folosește imperativul, căci o altă cale nu există: „să se cerceteze (δοκιμαζέτω) omul pe sine (...)”, sau cum ar spune în alt loc: „Cercetați-vă pe voi înșivă..., încercați-vă pe voi înșivă” (II Co 13, 5). Este vorba de examenul de conștiință făcut cu pocăință, adică de Sf. Taină a Spovedaniei, la care îndeamnă și Sf. Iacob: „Mărturisiți-vă unul altuia păcatele și vă rugați unul pentru altul, ca să vă vindecați (...)” (Iac 5, 16). Această „cercetare de sine”, făcută de fiecare, în taină, singur, fără martori⁷⁵, trebuie să fie extrem de serioasă și ea are în vedere atât identificarea păcatelor, oricât de mici ar fi ele, cât și mărturisirea lor. Orice păcat – nu numai lipsa iubirii – îndepărtează pe om de Dumnezeu; rupe legătura dintre om și Dumnezeu. În concepția iudaică, bine cunoscută autorului Epistolei, această legătură se relua prin aducerea sacrificiului pentru păcat, act ce presupunea mărturisirea păcatelor (Lev 4, 5; 5, 12; 6, 1-7). Sf. Euharistie este jertfa cea fără de sânge care se aduce spre iertarea păcatelor și implică mărturisirea lor prealabilă. Prin urmare, înainte de împărtășirea euharistică, fiecare credincios va trebui „să se cerceteze pe sine”, să își mărturisească păcatele și astfel să se curățească de orice întinăciune sufletească și trupească, dând dovadă de căință și îndreptare (I Co 11, 31-32)⁷⁶.

În tradiția Bisericii, tradiție confirmată aici de Sf. Pavel, Sf. Împărtășanie s-a acordat numai după mărturisirea păcatelor și numai celor ce erau puși la mărturisire, sub canon de penitență⁷⁷.

Pentru a se face și mai bine înțeles, autorul continuă: „Căci, cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului” (I Co 11, 29).

⁷³ Comentariile..., p. 376.

⁷⁴ A. Bailly, *op. cit.*, p. 2190.

⁷⁵ Comentariile..., p. 377.

⁷⁶ Diac. Prof. N.I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii”, *BOR* (1955), nr. 3-4, p. 244.

Se revine la ideea din versetul 27, pe care o mai motivează o dată. De altfel, se folosește prepoziția γὰρ (căci) – care introduce, aici, un motiv sau o afirmație suplimentară, dată deja în versetul 27⁷⁸. Împărtășirea cu nevrednicie, adică fără sentimentul sincer al iubirii, dar mai ales fără acea „cercetare de sine” (spovedanie), aduce după sine „osândă”. Substantivul κριμα (osândă), fiind fără articol, înseamnă „judecată”, indicând judecata lui Dumnezeu⁷⁹, judecată în urma căreia păcătosul (nevrednicul) primește pedeapsă (versetele 30 și 32). Nu este vorba de judecata veșnică, ci de o judecată imediată⁸⁰, care aduce după sine neputință, boală, sau chiar moarte (versetul 30).

Versetul 29 este o repetiție a ideii din versetul 27, unde se spunea că cel ce se împărtășește cu „nevrednicie va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului”. Cuvântul „διακρινών” (nesocotește) se traduce prin: a separa, a face distincție între un lucru și altul (I Co 4, 7); a estima corect⁸¹. Deci, în contextul prezent, acest termen ar putea să însemne: a nu face distincție între trupul Domnului și pâinea obișnuită; a nu aprecia corect pe Hristos euharistic; a nu cinsti așa cum se cuvine Sf. Împărtășanie; a nu face distincție între „Cina Domnului” și o cină obișnuită; a te comporta la Cina „Domnului” ca la o cină oarecare unde se satisfac nevoile trupului⁸².

Repercusiunile unui comportament nepotrivit al corintenilor se putea vedea ușor, ceea ce arată că Dumnezeu a judecat și a pedepsit: „De aceea, mulți dintre noi sunt neputincioși și bolnavi și mulți au murit” (I Co 11, 30). Dacă, atunci când vorbește despre jertfele idolești, amintise fapte din trecutul iudeilor și pedepsele din pustiu (I Co 10, 1-10), acum le așează în față fapte concrete trăite de cei din Corint⁸³. „Osândă” grea despre care vorbea mai înainte (versetul 29) a adus cu sine și pedepse trupești: neputințe, chinuri de moarte, căci „gândiți-vă cu cât mai aspră va fi pedeapsa cuvenită celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și a nesocotit sângele Testamentului cu care s-a sfințit și a batjocorit duhul harului” (Evr 10, 29). În condițiile în care viața creștină era intensă și energică, judecata și pedeapsa lui Dumnezeu se revărsau cu repeziciune asupra celor păcătoși. Astfel, necredința, minciuna, sau orice păcat greu – cum era cel al corintenilor – se pedepsea aspru (Fap 5, 1-3; I Co 5, 5; 11, 30).

⁷⁸ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 273.

⁷⁹ Charles Hodge, *op. cit.*, p. 233.

⁸⁰ Hans Conzelmann, *op. cit.*, p. 202.

⁸¹ Charles Hodge, *op. cit.*, p. 233.

⁸² Comentând versetul 29, Sf. Ioan Pustnicul spunea: „Dacă te vei împărtăși așa nevrednic fiind, te vei face vinovat trupului și sângelui Domnului și te vei împărtăși spre osândă și munca ta, făcându-te al doilea Iuda și asemeni cu evreii”, cf. Sf. Ioan Pustnicul, *Carte folositoare de suflet*, p. 55; iar Sf. Ioan Gură de Aur afirma: „Că precum iudeii au împuns trupul Domnului nu ca să-l bea sângele ci ca să-l verse, așa și tu te vei socoti, pentru nevrednicia ta, că verși sângele Domnului cel fără de moarte, iar nu ca să-l bei”, cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la I Corinteni*, în Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor ...*, p. 245.

⁸³ *Comentariile ...*, p. 378.

Concluzia ce se impune este firească și simplă: „Căci de ne-am fi judecat noi înșine, nu am mai fi judecați (de Dumnezeu n.n.)” (I Co 11, 31). Se revine la ideea din versetul 28, fiind vorba de judecata personală, de propria analiză a vieții, de aceea „cercetarea de sine”. Dacă ne-am judeca noi înșine și am elimina păcatul, atunci n-ar mai fi nevoie ca Dumnezeu să ne judece și să ne pedepsească pentru el. De data aceasta, Sf. Pavel vorbește la persoana I plural, cele spuse fiind valabile chiar și pentru el însuși⁸⁴. Este vorba de un adevăr valabil pentru toți creștinii din toate locurile și timpurile.

Comuniunea cu Dumnezeu este un lucru posibil nu numai pentru cei care „se judecă pe sine”, sau cei care „se cercetează pe sine”, ci și pentru cei care deja fuseseră pedepsiți: „Dar fiind, judecați de Domnul, suntem pedepsiți, ca să nu fim osândiți împreună cu lumea” (I Co 11, 32). Deci, cei ce suferă (versetul 30) au fost judecați de Domnul și pedepsiți pentru păcatele lor. Ca părinte sufletesc, Sf. Pavel le spune că, de fapt, aceste pedepse – în pedagogia divină – au rolul de a elimina pedeapsa veșnică; ei își primesc aici și acum pedeapsa pentru păcate, nemaifiind nevoie să sufere dincolo⁸⁵. Scopul unei astfel de pedepse nu este distructiv, ci educativ. Pe aceia pe care Domnul îi iubește, pe aceia îi pedepsește (Evr 12, 6), dându-le posibilitatea de a se căi, de a-și recunoaște păcatele, de a le mărturisi și de a-și îmbunătăți comportamentul față de Dumnezeu și semenii. „Lumea” despre care vorbește Apostolul – care va fi osândită – este lumea celor păcătoși, a celor nevrednici⁸⁶, lumea celor care vor fi osândiți pentru veșnicie.

Prin urmare, există o șansă și pentru creștinii din Corint, care până atunci s-au împărtășit cu nevrednicie fie din pricina păcatelor care îi caracterizau pe mulți, fie din pricina păcatelor personale. Toți aceștia, fie pedepsiți de Dumnezeu, fie încă nepedepsiți, au datoria de a se îndrepta grabnic și de a se încadra în normele pe care le presupune viața creștină autentică, cu toate imperativele sale.

5. Concluzie (I Co 11, 33 – 34)

După ce a vorbit despre Sf. Euharistie și pregătirea pentru împărtășirea euharistică, Sf. Apostol Pavel revine la ideea inițială de la care pornise și pe care o argumentase: dezordinea de la agapele creștine, care afectau negativ și „Cina Domnului”, trăgând totodată concluzia practică: „De aceea, frații mei, când vă adunați ca să mâncați, așteptați-vă unii pe alții, iar dacă îi este cuiva foame, să mănânce acasă, ca să nu vă adunați spre osândă. Celelalte le voi rândui când voi veni” (I Co 11, 33-34).

Formula concluzivă *οστε* (de aceea, așadar) leagă versetele 22-32 cu versetul 2⁸⁷. Apostolul se adresează părintește, spunându-le „frații mei” (*αδελφοι μου*) – ca

⁸⁴ Pr. Dr. Ioșif Olariu, *op. cit.*, p. 357.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Charles Hodge, *op. cit.*, p. 234.

⁸⁷ Pr. Dr. Ioșif Olariu, *op. cit.*, p. 357.

în *I Co* 1, 10 și, prin urmare, sfatul său pornește dintr-o mare convingere că ceea ce îi învață le este de mare folos.

Se folosește din nou imperativul: „așteptați-vă unii pe alții”, adică luați masa toți o dată, nu pe rând, în ordinea venirii. Agapa nu este un prilej de a astâmpăra foamea, ci este o modalitate ca membrii Bisericii, pătrunși de sentimentul sincer al dragostei frățești și în unitate deplină, să primească trupul și sângele Domnului spre unirea cu Hristos și întreolaltă. Este evident raportul dintre agapă și Euharistie: agapa (care în Corint se desfășura înaintea Cinei Domnului) pregătea cadrul cel mai potrivit pentru ca Euharistia să fie primită cu vrednicie de fiecare în parte și, astfel, să-și cunoască finalitatea deplină. De aceea spune că: „dacă îi este cuiva foame, să mănânce acasă (...)”. Dacă agapa nu este primită în felul acesta, poate deveni prilej de păcat, care aduce după sine osândă: „ca să nu vă adunați spre osândă”.

Prin „celelalte” care vor fi rânduite cu un alt prilej, ar trebui să înțelegem, în primul rând și alte sfaturi în legătură cu agapele și Sf. Euharistie⁸⁸. Probabil au mai existat și alte greșeli pe această temă, dar considerate de Apostol de mai mică importanță decât cele tratate, pe care le va lămuri când va ajunge personal în mijlocul comunității⁸⁹ (se pare că această vizită era programată foarte curând, cf. *I Co* 4, 19; 16, 5-9).

Verbul διαταξομαι (a rândui) evidențiază clar autoritatea Apostolului în fața corintenilor, autoritate exercitată de orice Apostol în Biserica lui Hristos⁹⁰. Numai cu o astfel de autoritate au putut Sfinții Apostoli să își împlinească misiunea încredințată lor de Mântuitorul Iisus Hristos, care le-a poruncit: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă (...)” (*Mt* 28, 19-20). Predicarea Evangheliei lui Hristos și învățarea, prin toate mijloacele posibile, a modului în care trebuie trăită ea în viața de fiecare zi erau cele două coordonate principale ale activității Sfinților Apostoli. Creștinismul este adevăr și viață, împlinind în mod desăvârșit dreapta învățătură și adevărata trăire.

Așa și-a înțeles Sf. Apostol Pavel misiunea și tot așa îl îndemna pe unul dintre ucenicii săi: „Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp, muștră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare și învățătura (...)” (*II Tim* 4, 2). Fragmentul euharistic din Epistola *I Corinteni* demonstrează acest adevăr cum nu se poate mai bine.

6. Încheiere

Din fragmentul euharistic cuprins în *I Corinteni* 11, 23-32 se degajă ușor ideea că Sf. Apostol Pavel este mult preocupat de menținerea unității eclesiale, care era pusă în pericol de starea de fapt din Corint. De altfel, această grijă a autorului se

⁸⁸ Pr. Dr. Iosif Olariu, *op. cit.*, p. 358.

⁸⁹ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 276.

⁹⁰ Charles Hodge, *op. cit.*, p. 236.

poate constata încă de la începutul Epistolei, unde vorbește despre dezbinările care apăruseră între credincioșii corinteni, pe motivul că unii sunt ai lui Apollo, alții ai lui Petru, iar alții ai lui Pavel (I Co 1, 12). El arată că toți creștinii sunt ai lui Iisus Hristos, deoarece în numele Lui toți s-au botezat și pe El Îl predică toți misionarii (I Co 1, 13). Biserica este una singură, „căci precum trupul unul este și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos” (I Co 12, 12); „Iar voi (toți creștinii n.n.) sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte” (I Co 12, 27). De aici rezultă și necesitatea unității depline dintre creștini, căci dacă între membrii Bisericii nu există unitate, atunci are de suferit însăși Biserica, adică Hristos însuși.

Sf. Euharistie este acea Sf. Taină, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos în Joia Mare, prin care se realizează unirea (comuniunea) reală și deplină dintre Hristos și credincioșii Săi și care garantează unitatea bisericii. Însă această unire nu se poate realiza decât numai dacă există unitate de credință și de viață între toți membrii Bisericii. Euharistia devine Taina Comuniunii numai în măsura în care membrii Bisericii înțeleg ei înșiși să fie uniți în modul cel mai deplin și să păstreze permanent această unitate. La realizarea unității desăvârșite trebuie să își aducă aportul fiecare credincios în parte și toți laolaltă, în trupul lui Hristos.

Realitatea concretă din Corint arăta că nu putea fi vorba de unitate, atât pe motive doctrinare, cât și pe motive morale (existau cele trei grupări rivale și se constata un real conflict între bogați și săraci la agapele ce însoțeau Cina Domnului). Era semnul lipsei de iubire atât față de Hristos și adevărul Său, cât și față de ceilalți. Situația nu se putea schimba decât dacă întreaga comunitate dădea dovadă de iubire deplină, atât pe plan vertical, cât și pe plan orizontal. Este vorba de acea „credință lucrătoare prin iubire” (Gal 5, 6). Prin iubire, Biserica mulțumește lui Hristos pentru iubirea adusă de El până la suprema ei formă, aceea de jertfă, arătată față de întregul neam omenesc. La iubirea arătată de Hristos trebuie să se răspundă tot prin iubire (față de El și ceilalți). Unirea cu Hristos, prin Sf. Euharistie nu se dobândește în mod individual, ci în comuniune cu ceilalți credincioși⁹¹.

Starea morală în care se găseau mulți dintre credincioșii Corintului (lipsa iubirii la care se adăugau și alte păcate) îi arăta a fi „nevrednici” față de Hristos și Biserica Sa. Remediu indicat de autor este unul singur: mărturisirea păcatelor, care implică în sine lepădarea de orice păcat, și hotărârea fermă de a duce o viață morală autentică, plină de iubire și fapte bune. Păcatul îl face pe creștin nevrednic față de trupul și sângele Domnului, adică față de Hristos – și implicit față de Biserica Sa. Păcatul afectează și relațiile dintre creștini, făcând imposibilă realizarea unirii depline cu Hristos și întreolaltă. Comuniunea cu Dumnezeu, prin Sf. Euharistie, se

⁹¹ „Unirea deplină în care ne trage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți credincioși, în care se prelungește Hristos cu același trup al Său. De aceea, Euharistia este și actul de realizare și sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos (...)” – cf. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p. 62.

STUDII ȘI ARTICOLE

realizează numai în măsura în care între toți membrii Bisericii există unitate de credință, iubire frățească și fapte bune.

În felul acesta, cu dragoste părintească și cu tact pastoral, Sf. Apostol Pavel îi luminează pe corinteni asupra înțelegerii adânci a Sf. Euharistii și îi îndrumă pe calea unei vieți creștine autentice, garantând liniște și rânduială în Biserică. Fragmentul din *I Corinteni* 11, 23-32 oferă elemente multiple și valențe nebănuite atât pentru doctrina euharistică a Bisericii, cât și pentru spiritualitatea creștină din toate timpurile. Se observă și aici relația strânsă dintre învățătură și faptă; dintre adevărul creștin și trăirea lui în Biserică.

The Holy Eucharist and the Preparation for the Final Eucharistic According to I Corinthians 11:23-32. Saint Paul develops in I Cor. 11:17-32 the Eucharistic doctrine in context, in an attempt to restore order in the Church of Corinth, severely affected by deviations from Christian ethics: the sacredness of the Holy Eucharist is in danger, because of the wrong behavior, especially that of the rich Christians, enslaved by sins, such as disdain, intoxication. The author has a twofold approach: first, he maintains that the Holy Eucharist is a Holy Sacrament of the Church, being instituted by the Savior Jesus Christ on the Great Thursday, and is the essence of the public worship; then, he reveals its true significance and theological value. Four features of the Eucharist are underlined: it is a sacrament, a sacrificial act, it is anamnetic and eschatological. In the same time, the Christian preparation for receiving the Eucharist is emphasized. The preparation involves a good analysis of one's deeds, i.e. the Holy Sacrament of Confession, because on the contrary one might be unworthy of receiving the Eucharist, which entails the punishment of God. Following this doctrine guarantees both: the keeping of the ecclesial unity and the progress on the way of Christian fulfillment.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos – Euharistic – ieri, azi și în veci Același

Drd. Stelian GOMBOȘ

Motto: Euharistia este împlinirea economiei mântuirii, a economiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu Trupul și Sângele Său precurat. Un prieten, deși și-a devenit interior prin faptul că și s-a dăruit o dată, și se dăruiește mereu, sporind interioritatea lui în tine.

O latură esențială a calității omului de „chip al lui Dumnezeu” este eternitatea, veșnicia pe care Dumnezeu nu o creează experimental, pentru a-și verifica puterile și capacitățile, ci pentru a-l aduce pe om la existență pentru care fapt acesta se va bucura în mod deosebit. Astfel el devine subiect plin de potențialitate și capabil de a intra în comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi. Dumnezeu cheamă persoana umană la Sine, dar, în același timp, o și așteaptă și o împuternicește spre a împlini această misiune, ca o dovadă constantă a iubirii pe care i-o poartă. Tocmai de aceea se vorbește în teologia ortodoxă de o chenoză, de o aplecare, pe care Dumnezeu o trăiește față de om și față de lume: o chenoză arătată prin crearea din nimic a unei lumi mărginite și prin manifestarea permanentă a iubirii Sale față de acesta²; o

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 64.

² Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 240; Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 50.

chenoză a Fiului în Întrupare; chenoza Sfântului Duh care „coboară la nivelul nostru, pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos”³. Iubirii lui Dumnezeu, însă, nu i se răspunde cu aceeași sinceritate căci, iată, viața de care omul trebuia să se bucure îi apare acum ca suferință. Prin moartea prealabilă a sufletului, trupul este obligat să cunoască stricăciunea. Se începe o luptă de fărâmițare a elementelor componente ale persoanei umane. Își schimbă principiile și modul de raportare față de adevăr. Trupul apare ca o închisoare a sufletului, ca o modalitate de pedepsire a lui, iar partea spirituală nu reprezintă decât partea poftitoare, uneori inexistentă, a omului, care își reduce dimensiunea existenței sale doar la aspectul trupesc⁴.

În aceste condiții, persoana umană este pusă să trăiască în mod paradoxal raportul dintre nemurirea pe care o moștenește prin creație de la Dumnezeu și moartea născută prin săvârșirea în deplină libertate a păcatului. Cuviosul Siluan Athonitul zice că, după ce a pierdut fericirea Raiului, Adam a fost pătruns de o puternică părere de rău, plângerea sa fiind plină de amărăciune: „sufletul meu tânjește după Domnul și îl caut cu lacrimi, cum să nu-L caut? Când eram cu El, sufletul meu era vesel și liniștit, și vrăjmașul n-avea intrare la mine; dar acum duhul cel rău a pus stăpânire peste mine, și el tulbură și chinuie sufletul meu, de aceea sufletul meu tânjește după Domnul până la moarte, și duhul nu se avântă spre Dumnezeu și nimic de pe pământ nu mă poate veseli, și sufletul meu nu vrea să se mângâie cu nimic, ci vrea să vadă din nou pe Domnul și să se sature de El. Nu-L pot uita nici măcar pentru un singur minut, sufletul meu se chinuie după El, și de mulțimea întristării plâng și suspin. Miluiește-mă, Dumnezeule, pe mine zidirea Ta cea căzută”⁵. În manifestarea acestei dureri, omul nu s-a redus doar la partea spirituală a ființei sale, ci s-a folosit și de lucrurile din creație cu care a intrat în contact și la a cărei existență, sau la menținerea și îngrijirea ei, și-a adus și el aportul. Astfel se poate vorbi de jertfele animale și materiale prin care omul încearcă să găsească un înlocuitor al morții sale⁶.

Referindu-ne, în câteva rânduri, la rolul jertfelor Vechiului Testament și cele ale religiilor necreștine, vom preciza faptul că prima jertfă la care face referire Sfânta Scriptură este cea a lui Cain și Abel, care au adus ofrandă lui Dumnezeu, unul din „roadele pământului” (*Fac* 4, 3), altul „din cele întâi născute ale oilor sale și din grăsimea lor” (*Fac* 4, 4), din rodul lucrurilor mâinilor lor, jertfă ce reprezintă efortul muncii depuse de ei. Din acestea reiese că Dumnezeu îngăduie jertfa, ba mai mult, pe cea a lui Abel o primește. Sfântul Ioan Hrisostom, făcând referire la jertfa adusă de Cain și Abel, spune că Dumnezeu primește jertfa nu în virtutea unei necesități, ci

³ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 203.

⁴ A se vedea diferitele concepții filozofico-religioase care încearcă să distrugă unitatea persoanei umane, pe care o reduc doar la o componentă ființială, în defavoarea celeilalte.

⁵ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, ediția a III-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, 2000, Sibiu, p. 191.

⁶ A se vedea studiul foarte interesant, intitulat „Actualitatea jertfei Mântuitorului Hristos”, elaborat de către Drd. Nicolae Răzvan Stan, *AB XV/LIV* (2004), nr. 10-12, p. 55-69.

în baza recunoștinței pe care omul o manifestă față de El⁷. Iar în alt loc, spune că Dumnezeu a permis jertfele sângeroase ca un mijloc de pedagogie divină pentru a păstra în conștiința poporului ales nădejdea după venirea lui Mesia și pentru ca ei să nu îmbrățișeze de la popoarele vecine credințele idolatre⁸.

Omul este lăsat ca prin jertfă să dea lumii, care îi fusese pricină de cădere, o altă întrebuintare. Dacă prin folosirea ei în mod pătimăș, Adam și Eva s-au îndepărtat de Dumnezeu, acum prin reîntoarcerea acestora sub forma jertfei omul încearcă să-și repare greșeala: „El trebuia să le jertfească, să le distrugă ca semn că, în fața majestății divine vătămate de el, înțelege acum să-și arate dezrobirea de lumea simțurilor și alipirea de voia lui Dumnezeu”⁹. Alexis van der Mensbrugge, episcop de Meudon, prezintă jertfele Vechiului Testament ca fiind de patru feluri: jertfe de adorare (holocaust); darul de hrană; jertfe de pace, ca act de mulțumire, și jertfa de ispășire pentru păcatele săvârșite, trăsătura comună a acestora constituind-o prezentarea înaintea lui Dumnezeu a unei victime care a fost junghiată în prealabil, deoarece evreii nu considerau că aduc drept ofrandă cadavrul victimei, ci sângele acesteia, „chintesența vieții ei”¹⁰. Actul principal al jertfei nu era arderea, ci curgerea sângelui, deoarece se credea că „viața a tot trupul este în sânge” (Lev 17, 11), iar odată cu sângele se aduce ca dar lui Dumnezeu viața animalului respectiv¹¹, tocmai de aceea fiindu-le interzis să consume sânge (Lev 17, 12). În acest context, V. Jankelevitch spune că jertfa nu se aduce spre moarte, ci spre viață¹².

Sfânta Scriptură face referire la o serie de jertfe: atât sângeroase, cât și nesângeroase, dar omul nu a urmărit tot timpul ca prin acestea să se pună în legătură cu Dumnezeu. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful vorbește și despre un alt fel de „jertfe, tămăieri și libațiuni” pe care unii oameni le-au adus diavolului, care i-a înșelat spre aceasta¹³.

Istoria religiilor ne prezintă în mod limpede evoluția pe care a cunoscut-o jertfa în cadrul fiecărei religii. Nu vom analiza în mod amănunțit această realitate, ci doar vom spune că jertfa a cunoscut la unele popoare o dureroasă deviere de la conținutul ei real, ajungându-se până la sacrificiul uman¹⁴. Se știe că religia vechilor mexicani

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, XVIII, 5, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 216.

⁸ Idem, *XXIV Omilie despre Epistola I către Corinteni*, X, 17, apud Pr. Dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927, p. 44.

⁹ Pr. Dr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰ Alexis van der Mensbrugge, episcop de Meudon, „Teologia Jertfei Euharistice în lumina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți”, *MO* (1968), nr. 7-8, trad. Paraschiv V. Ion, p. 575.

¹¹ Pr. Dumitru Soare, „Ideea de sacrificiu în religiile monoteiste”, *ST* (1959), nr. 1-2, p. 38.

¹² V. Jankelevitch, *Le pur et l'impur*, Flammarion, Paris, 1960, p. 268.

¹³ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia a doua*, V, trad. Pr. Prof. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, EIBMBOR, București, 1980, p. 81.

¹⁴ „Ba unii au ajuns până la atâta necredință și nebunie, încât junghie și aduc până și pe oameni ca jertfă falșilor lor zei, ale căror chipuri și forme sunt chiar oamenii. Slugi ale diavolului, ei nu văd că victimele junghiate sunt arhetipuri ale zeilor plăsmuiți și închinați de ei, cărora le aduc ca jertfe pe

își concentrase cultul pe acest sacrificiu. Victima era aleasă dintre sclavi, prizonieri, femei și copii, iar jertfa era adusă în condiții de groază. Pentru a arăta cruzimea cultului este de ajuns să spunem că în fața intrării în curtea templului exista o enormă piramidă de cranii omenești, numărul lor fiind estimat la 136000¹⁵. La vechii peruvieni, pe lângă jertfele nesângeroase și cele animale exista și sacrificiul uman, care se săvârșea în anumite împrejurări, ca de exemplu: când un incaș era grav bolnav, unul din fiii săi era sacrificat soarelui; la urcarea unui rege pe tron se jertfea un copil; când murea un incaș, îi erau arse soțiile, sacrificându-se în același timp și alte persoane¹⁶. Sacrificiul uman a fost practicat și de egipteni, istoria mărturisind că Amenofis al II-lea a adus ca jertfă zeului Amon șapte șefi sirieni¹⁷.

Ar mai fi multe exemple de prezentat dar, făcând o comparație între aceste jertfe și cele din Vechiul Testament, putem spune că dacă cele ale popoarelor păgâne se bazează pe disperarea haotică a omului fără de nădejde, la aceste popoare ideea unei jertfe supreme era privită în mod vag, altele necunoscând deloc o asemenea concepție. Idolul izolează persoana umană de perspectiva sensului și a vieții, obligându-l pe închinător la autodistrugere¹⁸. Dar cu toate acestea, atât jertfele poporului ales, cât și cele ale popoarelor păgâne, nu au puterea să stabilească comuniunea reală cu Dumnezeu. Persoana umană rămâne pe mai departe întinată, bolnavă spiritual și fizic, supusă morții, păcatul strămoșesc continuând să fie prezent în ființa ei. Chiar actul propriu-zis de aducere a jertfei dezvăluie caracterul egoist pe care-l dă păcatul, deoarece omul rămâne în continuare duplicitar, dorind să ofere prinosul său lui Dumnezeu, dar să rămână legat de patimile sale: „Dumnezeu voiește ca să intre la El ca jertfă credinciosul însuși. Dar credinciosul nu poate intra la

oameni. Ei aduc aceleași acelorași, sau, mai bine zis, pe cele mai bune, celor mai rele. Căci jertfesc cele însuflețite celor neînsuflețite și aduc pe cele cuvântătoare, celor nemișcate. Sciții numiți taurieni aduc... ca jertfe, pe cei scăpați de naufragii și pe toți dintre elinii pe care-i prind, manifestându-și lipsa de credință împotriva oamenilor de aceeași fire și dând astfel pe față cruzimea zeilor lor... Căci și egiptenii aduceau odinioară Herei astfel de jertfe sângeroase, iar fenicienii și cretanii îmblânzeau pe Cronos prin jertfele lor de copii. Romanii de odinioară cinsteau și pe Jupiter, numit Latiar, prin jertfe de oameni...” (Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 25, în *Scrieri I*, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, p. 57-58).

¹⁵ Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, ediția a III-a, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1998, p. 56-57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸ „El (omul religiilor) a rămas prins în puterile naturii, în spiritul lumesc, fără a putea cunoaște spiritul absolut, care este mai presus de lume. În starea aceasta fiind, el consideră puterile naturii ca emanațiuni ale divinității și își face zei, care sunt puteri reale, daimonia, iar nu numai ficțiuni ale imaginației și minții sale. Ca natura acestor zei ai păgânismului corespunde și adorarea lor, adică cultul, pe care diferitele popoare ale lumii vechi l-au perfecționat în proporție cu progresul dezvoltării lor intelectuale. Dar, deoarece atributele și ființa divinității se fuzionează panteistic cu puterile și ființa naturii însăși, și Dumnezeu cel personal și înfinit a rămas necunoscut conștiinței religioase a păgânismului, de aceea și formele cultului în religiile păgâne au primit un caracter cu totul cosmic, lumesc. Zeii au fost reprezentați în obiecte ale naturii, în figuri de oameni și animale, sau și în exemplare vii din regnului animal” (B. Mangâru, „Cultul mozaic față de cultele păgâne ale antichității”, *BOR* (1913), nr. 1, p. 38).

Dumnezeu decât ca jertfă curată. Bunurile oferite ca jertfă, pe de o parte, erau cu mult mai puțin decât cel ce oferea; pe de altă parte, acela nefiind curat, nici bunurile care-l reprezentau pe el nu erau curate. Aceeași necurăție îl făcea pe credincios să nu se jertfească el însuși. Și chiar dacă ar fi voit, nu ar fi avut intrare la Dumnezeu, fiind necurat. A intra la Dumnezeu înseamnă a muri total, deși nu fizic, modului egoist de viață, înseamnă a se înălța la un mod total deosebit de cel egoist, lumesc, la un mod superior acestuia, la un mod de puritate totală, de iubire neumbrită de egoism. Dar această depășire a egoismului nu o poate realiza nimeni numai prin sine însuși. Și nimeni nu se poate transpune în starea deplină de jertfă, având parte de acest egoism moștenit, numit de către creștinism păcatul strămoșesc¹⁹.

Prin faptul că preoții Vechiului Testament aduceau jertfe de animale în fiecare zi, iar arhiereul doar o singură dată pe an, la sărbătoarea numită Ziua Împăcării, se scoate în evidență faptul că nu numărul jertfelor este important, ci calitatea acestora, o singură jertfă putând realiza adevărata împăcare și comuniune cu Dumnezeu, iar aceasta este jertfa deplină a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos²⁰, căci: „jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea este capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el”²¹. Sau, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „El nu are nevoie să aducă zilnic jertfe, ca arhierii: întâi pentru păcatele lor, apoi pentru ale poporului, căci El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine însuși. Căci Legea pune ca arhierii oameni care au slăbiciune, pe când cuvântul jurământului, venit în urma Legii, pune pe Fiul, desăvârșit în veacul veacului” (*Evr* 7, 27-28).

Așadar, cu jertfa lui Hristos se pune capăt tuturor sacrificiilor. Ea are putere universală și deschidere față de toți oamenii. Referitor la această problemă, Papa Leon cel Mare spune că Mântuitorul Iisus Hristos „a fost nu în templu și înăuntrul zidurilor, ci afară din cetate, pentru ca toate jertfele preînchipuitoare să ia sfârșit, pentru ca să se rânduiască o nouă jertfă pe un altar nou și pentru ca Crucea lui Iisus Hristos să nu fie altarul templului, ci altarul lumii”²².

Vorbind, în cele ce urmează, de Jertfa unică și deplină a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, vom zice că dacă jertfele care au precedat venirea Mântuitorului nostru constituie, de fapt, înclinarea plină de iubire pe care Creatorul o manifestă față de zidirea Sa: „De data aceasta nu omul, ci Dumnezeu oferă victima. În loc ca omul să întâlnească pe Dumnezeu, oferindu-i ceva din ceea ce el are mai de

¹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină”, *ST* (1965), nr. 1-2, p. 8-9.

²⁰ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 244-245.

²¹ *Ibidem*, p. 254.

²² *Cuvântarea despre patima Domnului*, VII, apud Pr. Dr. Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 45.

preț, Dumnezeu vine la el, jertfind pe Fiul său”²³. Împlinindu-se ceea ce era vestit, simbolurile nu-și mai găsesc rostul. Omenirea intră într-o nouă perioadă: cea a sensului și a vieții. Nu mai există teroare, nu mai există reținere nici haos, nici robie, căci prin Hristos ființa umană descoperă adevărata dimensiune a jertfei: „Sacrificiul creștin s-a împlinit o singură dată, pe Golgota, și S-a sacrificat Însuși Fiul lui Dumnezeu, iar această jertfă supremă a făcut inutile toate jertfele păgâne, care sunt înlocuite prin repetarea la infinit, sub formă nesângeroasă, a jertfei de pe cruce, în Sfânta Euharistie. Sublimarea jertfei păgâne și caracterul ei deosebit sunt evidente... Jertfele din cultul iudaic, îngăduite de Dumnezeu ca un pogorământ, ca o concesie făcută acestui popor, n-au servit decât ca preînchipuire a jertfei ispășitoare, aceea a Domnului nostru Iisus Hristos”²⁴. În subcapitolul intitulat „Euharistia ca Jertfă și ca Taină”, din tratatul său de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Dumitru Stăniloae ne spune că „dacă prin Taină Dumnezeu ne împărtășește lucrarea Sa, ca har și ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre și însăși ființa noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mișcări: de la noi la Dumnezeu și de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex și mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simțiri, acte și semnificații ce pornesc de la noi spre Dumnezeu și de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o față umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură și de sus, ca să-i dea direcția spre cer, spre exterior și spre interior. *Aspectul de Jertfă și cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca Jertfă ea este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălțăm și ne împărtășim de sfințirea și de binecuvântarea Lui. Și chiar Taina este o Jertfă, căci trupul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit și înviat și ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălțăm și înaintăm spre înviere*”²⁵.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Fiul lui Dumnezeu, pentru a ne da nouă biruința asupra tuturor lucrărilor diavolului și pentru a ne scoate de sub stăpânirea morții, S-a făcut „om deplin”, luând o fire fără de păcat, dar, în același timp, a luat și afectele (ta pathi) care se transmit în mod natural fiecărei persoane, pentru ca și acestora să le dea capacitatea de a-și schimba lucrarea de naștere a păcatului în cea de naștere și cultivare a virtuților. „În felul acesta deșertându-și acelea deplin în El veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire. Așa a dezbrăcat, în vremea morții pe cruce, căpeteniile și stăpânii, întrucât a rămas neînfrânt de dureri. Mai bine zis, s-a arătat înfricoșat împotriva morții, a scos din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare de care fugind omul cu voia, din pricina

²³ Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948, p. 105.

²⁴ Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p. 406.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a II-a, București, 1997, p. 71-72.

lașității, ca unul ce era tiranizat pururi fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi”²⁶.

Unirea cu Hristos în Euharistie este „o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu Trupul și cu Sângele Lui, imprimate în trupul și în sângele nostru. Iar unde este Trupul și Sângele Său e prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al Trupului și Sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al Trupului și Sângelui nostru cu care sunt unite intim Trupul și Sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului și sângelui nostru...”²⁷. Iar unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu Trupul Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți oameni, în care s-a extins Hristos prin același trup al Său. Din această pricină, Euharistia este aceea care constituie Biserica ca trup extins al lui Hristos, desăvârșind, în sensul acesta, lucrarea de incorporare a oamenilor în Hristos ca membri ai Bisericii, Euharistia fiind cea care încheie și desăvârșește înnoirea și sfințirea fiecăruia dintre noi. De aceea cultul ortodox este o desfășurare liturgică a vieții lui Hristos, concentrată în Cina cea Taină, în jertfa Sa cea fără de sânge perpetuată în Biserică prin prezența Sa făgăduită până la sfârșitul veacurilor, adică până în pragul Împărăției. Biserica și liturgia reprezintă eternitatea în temporalitate și temporalitatea în eternitate, pentru că Hristos le unește în Sine pe amândouă. Ceea ce este natural devine suprafiresc, iar ceea ce este suprafiresc preface ceea ce este natural. Elementele naturale ale vieții, pâinea și vinul, se enipostaziază în persoana lui Hristos. În liturghie, noi trăim viața lui Hristos ajunsă la culmea ei îndumnezeită, în Cina cea de Taină, când ne rugăm să fim părtași la cină: „Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...”²⁸. „Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înaintea și peste tot poporul Tău”²⁹. După ce preotul reproduce cuvintele de instituire a tainei împărtășirii pe care le-a pronunțat Hristos la Cină: „Luați, mâncați..., beți dintru acesta toți...” și le arată valoarea lor de anamneză, așa cum le-a poruncit Hristos Apostolilor: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea”, ajunge la cel mai tensionat și sublim moment al liturghiei pe care Dumnezeu a binevoit s-o primească din mâinile sacerdotale, la epicleza prefacerii darurilor. În timp ce credincioșii ÎL laudă și-I mulțumesc lui Dumnezeu, cântând: „Pe Tine Te laudăm...”, preotul pronunță deosebita rugăciune pentru readucerea Cincizecimii în Biserică, deoarece

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, în Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 80. În rugăciunea de la sfârșitul Catismei a nouăsprezecea se spune: „Cel ce cu patimile Tale ai vindecat patimile mele și cu rănilor Tale ai tămăduit rănilor mele, dăruiește-mi lacrimi de umilință mie, celui ce mult Ți-am greșit” (*Psaltirea*, Editura Mitropoliei Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Sibiu, 1991, p. 259).

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 3, p. 82.

²⁸ *Liturghier*, București, 1974, 416 p., p. 75.

²⁹ *Ibidem*, p. 18, (Rugăciunea punerii înainte).

Cincizecimea Duhului constituie esența și viața Bisericii: „Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție”. Printr-o întreită invocare se confirmă unitatea lucrării treimice, în evenimentul Cincizecimii. Apoi urmează epicleza: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem; trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Și fă, adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin. Amin. Amin”³⁰. Întreitul „amin” ne indică fenomenul invizibil al participării Sfintei Treimi la acest moment culminant, al prefacerii, întrucât puterea dumnezeiască este comună tuturor ipostaselor, dar lucrarea de transformare este atribuită Sfântului Duh, ca într-o Cincizecime permanentă. Această lucrare a Duhului este o culme pe care o atinge lucrarea Sa sfințitoare, prin Trupul și Sângele lui Hristos, ridicând la puritatea originară și chipul deiform al credinciosului. Împărtășirea se face în urma mărturisirii de credință în dumnezeirea lui Hristos, în prezența Sa reală: „Cred că Acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și Acesta este însuși scump Sângele Tău”, iar scopul suprem este iertarea păcatelor și viața de veci, tămăduirea sufletului și a trupului³¹. Elementele nu conțin dumnezeirea, ci sunt transformate, în trupul și sângele îndumnezeit. Fenomenul acesta de transformare este explicat concis de către Sfântul Ioan Damaschin: „Duhul Sfânt se revarsă și împlinește ceea ce este mai presus de orice cuvânt și orice cugetare”. După împărtășanie, întreaga Biserică a credincioșilor cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...”, ceea ce aduce cu sine „umplerea de bucurie și veselie a sufletelor... Euharistia, binecuvântare și mulțumire, ne deschide perspectiva luminoasă a învingerii morții, făcând din moarte trecere la o viață nouă. De aceea împărtășirea este echivalentă cu dobândirea nemuririi”³².

Potrivit spuselor Părintelui Stăniloae „în Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos Care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos Care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă. Euharistia sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reinnoită de pe pământ, după asemănarea vieții de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viața de veci... În mod principal Euharistia se dă pentru viața de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieții pământești... Euharistia e forța unui agent magnetic ce lucrează în viața noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzește corabia vieții

³⁰ *Ibidem*, p. 122-125.

³¹ *Ceaslov*, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 1979, p. 647.

³² Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, „Lucrarea Duhului Sfânt în Sfintele Taine”, *O XXXI* (1979), nr. 3-4, p. 577-578.

noastre pe valurile existenței pământești; e fermentul sau aluatul care prefăce viața noastră pământească treptat în viața de veci. Viața cea nouă din Botez, ce urmează morții omului vechi, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după Botez și după Mirungere. Viața cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost și nici o putere fără perspectiva și arvuna învierii³³.

Trebuie concluzionat și remarcat faptul că *Hristos este Jertfa cea vie, plină de iubire* căci, spre deosebire de jertfele care s-au adus de-a lungul timpului în cadrul fiecărei religii, așa cum am mai spus, Jertfa lui Hristos se distinge prin faptul că este plină de viață. El se aduce pe Sine ca Jertfă vie, conștient fiind de alegerea pe care o face. Dacă în cadrul religiilor respective actul de jertfă se petrecea contrar instinctelor animalelor sau voinței persoanelor ce urmau a fi sacrificate, Hristos se aduce jertfă în mod liber, din proprie inițiativă. Caracteristicile firii umane nu acționează în mod contrar față de voința Persoanei Fiului lui Dumnezeu care a enipostaziat-o, ci ambele firi (umană și divină) sunt unite în lucrarea divino-umană care se face spre mântuirea lumii și slava lui Dumnezeu³⁴. Prin aceasta Mântuitorul Hristos dă jertfei o nouă dimensiune, cea de dăruire spre viață. El ne arată că omul nu se întâlnește cu Dumnezeu numai prin moarte, ci și prin viață, și de aceea întreaga existență trebuie orientată în vederea realizării acestui fapt³⁵.

Sfânta Scriptură aduce o serie de referiri despre cele câte a suferit și îndurat Domnul nostru Iisus Hristos pentru mântuirea noastră: S-a născut într-o iesle săracă (Lc 2, 7); Irod a căutat să-L omoare când a fost prunc (Mt 2, 13); nu S-a dat înapoi de la munca trupeză (Mc 6, 3); era foarte sărac (Mt 8, 20); a suferit foamea, setea și oboseala (Mt 21, 18); a fost batjocorit de conaționali Săi (Mt 9, 34) etc., dar pe toate acestea El le-a biruit, descoperindu-ne tuturor adevărul în care trebuie trăită existența: „A fost ispitit (Mt 4, 1-11) și a învins ca să ne dea nouă biruință și să dea firii putere de a învinge pe dușman, pentru ca firea învinsă odinioară să învingă pe învingătorul de altă dată prin aceleași ispite, prin care a fost învinsă... în Domnul

³³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 3, p. 57-58.

³⁴ Am spus „lucrarea divino-umană” pentru a arăta că lucrarea divină conlucrează cu cea umană în Persoana Fiului lui Dumnezeu: „Lucrarea omenească nu are un rezultat deosebit. Ea e cinstită și înălțată la maximum pentru că Cuvântul lui Dumnezeu și-o face lucrarea Lui. Firea omenească a fost creată astfel de Dumnezeu Cuvântul, ca lucrarea ei să poată fi lucrarea Lui. Nu „ca om” separat lucrează și pătimește Hristos cele omenești, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu Se coboară la calitatea de Subiect (suport activ și pătimitor) al lor. Astfel omeneșul n-ar fi mântuit. Dar Fiul lui Dumnezeu rămâne totodată și subiect al celor dumnezeiești. El le unește fără să le confunde. El trăiește cele omenești penetrate de cele dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu Însuși rabdă „ca un om” patima crucii, dar o rabdă cu putere dumnezeiască, deci în mod pur, fără nici un pic de căteală; rabdă ocările ca un om, dar cu curăție dumnezeiască desăvârșit iertătoare. Întinde mâna spre ochii orbilor, simțind mișcarea ei ca un om și simțind-o și ei ca pe a unui om, dar comunică prin ea puterea dumnezeiască. E slab și e tare în același timp, fără ca slăbiciunea să micșoreze tăria și nici tăria să micșoreze slăbiciunea” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 637, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a, PSB 81, trad. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 300).

³⁵ Pr. Dr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 44-45.

afectele firești nu precedau voința. În El nu se poate vedea nimic silit, ci toate sunt de bunăvoie. Dacă a voit a flămânzit, dacă a voit a însetat, dacă a voit i-a fost frică, dacă a voit a murit”³⁶. Sfântul Ioan Casian, făcând o paralelă între ispitirea cu care diavolul a încercat pe Adam și cea față de Hristos, spune că prin Hristos noi am dobândit puterea de a refuza păcatul, putând să trăim în deplinătatea slujirii lui Dumnezeu: „Păstrând fără stricăciune chipul și asemănarea cu Dumnezeu, El a trebuit să fie ispitit de aceleași patimi de care a fost ispitit și Adam, pe când păstra încă neatins chipul lui Dumnezeu, adică de lăcomia de mâncare, de slava deșartă, de trufie, dar nu s-a rostogolit în cele în care a căzut Adam, după ce și-a pătat chipul și asemănarea cu Dumnezeu, a cărui poruncă a călcat-o. Trecut fiind prin aceste încercări, El ne învață prin exemplul Său cum trebuie să învingem și noi pe cel ce ne ispitește. Și de aceea se spune că Adam acela și Adam Acesta, acela fiind primul pentru prăbușire și moarte, iar Acesta primul pentru înviere și viață”³⁷. Răspunsul dat de Hristos celor trei ispitiri făcute de diavol se prezintă ca un rezumat al luptei pe care Fiul lui Dumnezeu a dus-o pentru a înfrânge plăcerea ce se instalase în firea omenească datorită păcatului³⁸. „Hristos însă a biruit și ți-a deschis calea spre biruință. El a biruit postind pentru ca și tu să știi „să învingi acest neam de demoni cu post și cu rugăciune” (Mc 9, 29). Atunci când i s-au oferit toate împărățiile lumii cu mărirea lor, nu le-a primit pentru ca și tu să ieși biruitor împotriva măreției ispititoare a acestei lumi, nesocotind-o”³⁹.

Și totuși, după toate acestea, Iisus Hristos nu trebuie abordat ca un simplu om. Hristos și-a activat, prin firea umană, puterea dumnezeiască. El săvârșea și minunea de a înmulți pâinile când a considerat binevenit acest lucru, dar răbda și foamea când socotea că aceasta este necesară pentru eliberarea umanului, prin răbdare, de această slăbiciune și pentru a se solidariza din compătimirea cu oamenii și a dobândi iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor și a le comunica și lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor”⁴⁰.

În decursul vieții Sale pământești, Fiul lui Dumnezeu curăță umanitatea de toate patimile egoiste, de toată umbra păcatului, întărind-o în săvârșirea binelui. Prin Domnul nostru Iisus Hristos se eliberează toate părțile, toate componentele firii: trupul, sufletul, sensibilitatea, mintea, voința etc., căci pe toate acestea le-a avut și El, și prin toate și-a arătat iubirea față de Dumnezeu și față de oameni. Iisus Hristos purifică etapele vieții umane, omul putând ca în orice perioadă a vârstei sale să-L

³⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 217-218.

³⁷ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, 1-2, Scrieri alese, PSB 57, trad. Prof. Vasile Ciojocar și Prof. David Popescu, EIBMBOR, București, 1990, p. 380.

³⁸ Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003, p. 229.

³⁹ Origen, *Omilii la cartea Ieșirii*, II, în Scrieri alese, I, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, București, 1981, p. 67.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 326.

slujească pe Dumnezeu. Omenirea nu mai este înrobită și constrânsă de păcat, faptele nu se mai prezintă ca manifestări inevitabile ale acestuia, căci prin Fiul lui Dumnezeu ea este eliberată și restabilită în modul autentic de viață: „Căci dăruind firii prin patimi nepătimirea, prin osteneli odihna și prin moarte viața veșnică, a restabilit-o iarăși, înnoind prin privațiunile Sale trupești deprinderile firii și dăruindu-i acesteia prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea. Făcutu-s-a deci Dumnezeu om cu adevărat și a dat firii o altă obârșie pentru o a doua naștere, obârșie care o duce prin osteneală și durere spre plăcerea vieții viitoare”⁴¹. Referindu-ne la Domnul nostru Iisus Hristos ca *biruitor al morții* observăm faptul că după ce învinge toată ispitierea diavolului care încerca să-L atragă în mrejele plăcerii, Mântuitorul Hristos merge mai departe în manifestarea iubirii față de Dumnezeu și de oameni, neînfricoșându-Se nici de moarte, pentru ca ajungând la capătul drumului existenței pământești să poată spune fără ezitare: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (Lc 23, 46). Prin aceasta descoperindu-se, de fapt, sensul și rostul întregii jertfe pe care Hristos a împlinit-o de la Betleem la Golgota, acela de a fi introdus fiecare din noi pe acest drum al sosirii sigure înaintea lui Dumnezeu: „Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In 17, 19).

Aici trebuie reținut faptul că acesta este (și) sensul permanentei jertfe euharistice în care Hristos – Marele Arhiereu, aduce și „Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea la Tatăl. Deci pentru aceasta se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca odată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. „Așadar în Hristos câștigăm puțința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți”; sau „Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El” (zice Sf. Chiril de Alexandria în Catehezele sale). Dacă Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartă patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: „Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viață evanghelică și, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul” (zice același Sfânt în aceeași lucrare). Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că

⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București 1999, p. 313.

jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, cel ce Se aduce, și El în noi care ne aducem: „După ce S-a sculat din morți Emanuel, noul rod al omenirii întru nestricăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în fața lui Dumnezeu și Tatăl (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuși sub vederea Lui (căci este pururi împreună cu El și nu este lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vârtos pe noi cei ce eram în afara feței și sub mânia Lui din pricina neascultării lui Adam”; sau: „Fumul ce se ridică din Miel dimineța și spre seară e un tip al Celui ce dimpreună cu noi și din mijlocul nostru Se înalță spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine și viața celor ce au crezut în El”. Aceasta se datorează mai ales faptului că El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie să ne însușim jertfa Lui cea pentru noi, ca și El să-și însușească jertfa noastră în mod actual, aducând-o ca jertfă a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, și mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. „Căci în Hristos este aducerea noastră și prin El ne apropiem noi cei întinați. Dar ne îndreptăm prin credință și ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă, nemaivându-ne pe noi înșine, ci pe Hristos în noi, buna mireasmă duhovnicească”... *Nu există nici o separație individualistă între jertfa lui Hristos și jertfa noastră. E o întâlnire deplină între Hristos și noi, o comunicare intimă în dispoziția de jertfă și în starea de jertfă a Lui și a noastră. Deci pe de o parte, ne oferim lui Dumnezeu, dar, pe de alta, ne ia Hristos și ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi, ca jertfă a noastră adusă de El, sau face a Lui jertfa noastră. „Fiecare își oferă viața sa ca dar Dumnezeului atotstăpânitor”. Dar ea e încadrată de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei⁴². Această jertfă permanentă, euharistică fiind o încununare și o extindere peste timp și spațiu a jertfei de pe Golgota, existând o reală și pneumatică legătură între ele, masa sfântului altar devenind Golgota cea duhovnicească a acestei Sfinte Jertfe care se petrece la fiecare Dumnezeiască Liturghie, în cadrul căreia Hristos moare de atâtea ori pentru recapitularea și reșezarea noastră în comuniune cu Dumnezeu-Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, acesta fiind, deci, motivul și scopul realizării acestor jertfe în, de către și cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos.*

Existând, așadar, o strânsă corelație între moartea, jertfa și, nu în ultimul rând, jertfa euharistică trebuie să pomenim, aici, în acest context și de slujirea arhierească a lui Iisus Hristos și, referindu-ne la direcțiile acestora, teologia ortodoxă a stabilit că sunt în număr de trei, și anume:

1. *Spre Dumnezeu-Tatăl*, împlinindu-se întreaga dreptate față de El. Noi nu putem să intrăm în legătură cu Dumnezeu atâta timp cât autoritatea Lui față de noi rămâne deteriorată, iar dacă totuși am fi introduși într-o astfel de relație, neîmplinind nici o dreptate pentru păcatul anterior, am continua pe mai departe să ne împotrivim

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., p. 73-74.

măreției și slavei Sale⁴³. De aceea și noi trebuie să trăim o anumită suferință care să ne trezească la adevărata cunoștință față de dependența de Dumnezeu și la reorientarea comportamentului nostru potrivit acestei relații⁴⁴.

2. *Spre oameni*, direcție unită cu cea spre Dumnezeu, în sensul că în timpul pregătirii jertfei pentru dăruirea ei înaintea Creatorului, întreaga omenire cunoaște o transformare interioară, o schimbare ontologică în bine: „Manifestând prin jertfă voința de a se dăruia cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. Sunt două aspecte nedespărțite ale jertfei. Un părinte se bucură de fiul care se reîntoarce la respectul față de el, nu pentru că își vede prin aceasta onoarea restabilită, ci pentru că în acest respect ce i-l acordă copilul din nou, vede restabilite resorturile morale și chiar ontologice în ființa copilului”⁴⁵.

3. *Spre Sine Însuși*, deoarece o trăiește în mod liber și conștient, umanitatea Sa ridicându-se la treapta maximă de desăvârșire, dar devenind și mediu de sfințire a celorlalți oameni: „Dar dacă noi ne mântuim întrucât ne însușim starea de jertfă și viață nouă la care a ajuns prin ea trupul lui Hristos, acest trup jertfit și înviat capătă o importanță centrală, permanentă, în mântuirea noastră, înțeleasă ca fiind curăție de păcate și ca ieșire din păcat sau din dușmănia față de Dumnezeu, și ca participare la viața dumnezeiască”⁴⁶.

Prin moartea pe care o primește, Hristos distruge în mod deplin și definitiv toată potențialitatea pătimitoare a afectelor din umanitatea Sa, biruindu-le pe acestea în totalitate. Puterea Ipostasului divin acționează în acest sens, dar în conformitate cu libertatea firii umane care nu se săvârșește și nici nu dorește păcatul, ci se deschide prin conlucrare: „Hristos înlătură afectele în umanitatea Sa, suferindu-le până la capăt cu tărie pe cele de durere și refuzând cu aceeași tărie pe cele de plăcere; El le biruiește cu contribuția umanității Sale, întrucât aceasta are în nepăcătuirea ei și în faptul că este a Ipostasului divin, puterea de a le suporta pe unele și refuza pe altele până la capăt, istovindu-le puterea, prin puterea lui de răbdare sau de refuz”⁴⁷. Mântuitorul Iisus Hristos Își „pune sufletul” (*In* 10, 17), în sensul că, cu voia Lui, sufletul se desparte de trup. El nu trăiește disperarea omului în fața morții. El intră în hăurile iadului și porțile lui se sfărâmă de la sine și nu pot dăinui în prezența vieții; demonul se risipește ca fumul și se topește ca ceara în prezența Sfântului⁴⁸. În timpul despărțirii trupului de suflet, moartea nu-și manifestă lucrarea stricăciunii sale față de acesta, căci chiar și neînsuflețit el rămâne pe mai departe trupul Fiului

⁴³ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 268-269.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 271.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 88.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁷ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 187.

⁴⁸ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 261.

lui Dumnezeu⁴⁹ Cel viu. Hristos primește să I se despartă sufletul de trup, dar avându-le unite cu Sine, ele rămân pe mai departe vii. Ele sunt păstrate în această despărțire pentru ca toată separarea produsă de păcat să fie adunată și să ia sfârșit odată cu Învierea Sa: „În moartea Mântuitorului, dumnezeirea rămâne unită cu sufletul, pe de o parte, și cu trupul, pe de altă parte. Păcatul, care este îndepărtare de Dumnezeu și moarte a sufletului, adusese moartea omului, separare în trupul și sufletul său. Dumnezeirea rămâne unită în moarte cu sufletul uman al lui Hristos. Este simbolul biruirii păcatului pentru omenirea întreagă. Dumnezeirea rămasă unită cu trupul separat este simbolul vieții redobândite prin moarte și începutul refacerii amestecului, dintre trup și suflet, ca înviere a omului păcătos”⁵⁰. Despre prezența vieții în trupul lui Hristos, chiar și după despărțirea sufletului de El, vorbesc toți Sfinții Părinți. Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin mărturisesc acest adevăr prin compararea trupului Mântuitorului Hristos cu o momeală care este pusă în „undița dumnezeirii”, de care apropiindu-se moartea spre a-l consuma primește deodată cu acesta și viața care vine din Persoana Fiului lui Dumnezeu, viață ce se transmite tuturor celor peste care moartea avea stăpânire⁵¹. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că moartea a fost acceptată de Fiul lui Dumnezeu odată cu primirea Sa de a Se întrupa. El nu se dă înapoi de la nici o treaptă a existenței, ci pe toate le primește, ca pe toate să le orienteze către Dumnezeu. Dacă s-ar fi rezumat doar la nașterea omenească, iar moartea ar fi refuzat-o, Hristos nu ar fi arătat solidaritate față de om și față de întreaga lume. Ori omenirea nu avea nevoie nici de problematizări filozofice și nici de vizite lipsite de conținut, ci de vindecare, de viață. Domnul nostru Iisus Hristos vine și se identifică cu fiecare dintre noi, oferindu-ne ajutorul și vindecarea atunci când am rămas fără soluții și fără nădejde, și așa, în culmea disperării umanității, Se apleacă asupra noastră pentru a ne scoate din păcat, „apropiindu-Se atât de tare de moarte încât a atins-o cu mâinile sale, pentru a reda naturii, prin trupul Său începătura învierii”⁵². Prin jertfa lui Hristos se descoperă, în același timp, măreția iubirii lui Dumnezeu față

⁴⁹ „Chiar dacă a murit ca om, și chiar dacă Sfântul lui Suflet S-a despărțit de trupul Său prea curat, totuși dumnezeirea nu S-a despărțit de cele două, adică de suflet și de trup, și astfel nici unicul Ipostas nu S-a despărțit de cele două ipostasuri. Căci trupul și sufletul au avut de la început, în același timp, existența în Ipostasul Cuvântului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, având existența în unicul Ipostas al Cuvântului. Astfel, unicul Ipostas al Cuvântului a fost și Ipostasul Cuvântului și a sufletului și a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici trupul n-au avut un ipostas propriu, altul decât ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost totdeauna unul și niciodată două. Prin urmare, Ipostasul lui Hristos este unul întotdeauna. Chiar dacă spațiul sufletului s-a despărțit de trup, ipostatic, însă, era unit prin cuvânt” (Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, III, p. 228-229).

⁵⁰ PS Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Editura România Creștină, București, 1998, p. 96.

⁵¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, „Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios”, 24, în *Scrieri*, partea a II-a, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 321; Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, 64, p. 368; Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, II, 27, p. 228.

⁵² Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 357-358.

de om și demnitatea de care se bucură omul atunci când își raportează viața la Dumnezeu: „Căci Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși. Căci cu greu va muri cineva pentru un drept; dar pentru cel bun poate se hotărăște cineva să moară. Dar Dumnezeu își arată dragostea lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși” (Rom 5, 6-8).

În comparație cu moartea celorlalți oameni, care este un fapt inevitabil, moartea lui Hristos este un act al voinței. Chiar dacă a fost primită din veșnicie, ea rămâne tot o manifestare a libertății Sale permanente. În ceilalți moartea era nedespărțită de ființa lor, a făcut corp comun cu aceasta: lua naștere în ea, creștea cu ea, pentru ca în final să o distrugă. Nimeni nu putea să o îndepărteze din interiorul său. La Hristos, însă, moartea este exterioară ființei Sale, nu vine din interior, ci din exterior, din interiorul ființei noastre. De aceea ea își pune în lucru toată amărăciunea, toată însingurarea, toată durerea etc., concentrând în sine moartea întregii lumi, pentru a pune stăpânire și pe Hristos. Dar dacă pe omul de rând îl zdrobește, îl doboară la pământ, acesta pierzându-și cunoștința în momentul apariției ei, întâlnirea cu Hristos este o întâlnire față către față. El nu cade sub biruința acesteia, ci, rămânând conștient, o primește în Sine și o oprește acolo pentru ca, trăgând-o din interiorul tuturor persoanelor umane, să o lase în singurătatea-i specifică și s-o întoarcă în neantul din care a luat naștere⁵³. Tocmai de aceea Hristos se prezintă în mod simultan atât ca jertfă, cât și ca Arhiereu care aduce și primește această jertfă, dar și ca Împăratul care domnește de-a dreapta Tatălui: „Jertfa L-a făcut pe Hristos ca om atât Arhiereu cât și Împărat, care domnește de-a dreapta Tatălui. Ca arhiereu este Slujitor al cortului nefăcut de mână omenească. Acest cort nu poate fi decât umanitatea Sa, în care S-a sălășluit Fiul lui Dumnezeu și care este treapta cea mai înălțată către Dumnezeu, fără să fie ea însăși Dumnezeu. Căci omul chiar și ca trup însuflețit este templul al lui Dumnezeu (I Co 3, 16; 6, 19). Prin om sfîntește Dumnezeu toată creația și toată creația aduce laudă conștientă lui Dumnezeu. Dar Hristos nu numai slujește lui Dumnezeu Tatăl în umanitatea Sa, ca un templu menit să cuprindă toată umanitatea, ci și împărățește în ea, după ce a ridicat-o în Sine la dreapta Tatălui, umplându-o și pe ea de Slava Sa de Fiul Tatălui, având legată de ea toată umanitatea. Iar, având umanitatea ca templu în care slujește și împărățește plin de slavă, umplându-o și pe ea de slava sa, S-a făcut Mijlocitor între ea și Dumnezeu Tatăl”⁵⁴. Demnitatea arhierescă este unită permanent cu cea împărătească, Hristos rămânând Împărat al lumii chiar și în momentele de extremă suferință și umilire pe care le trăiește ca om. „Pentru aceasta Scriptura spune în Cântarea Cântărilor: „Ieșiți și vedeți, fiicele Ierusalimului, pe Împăratul Solomon încoronat cu cununa cu care l-a încununat mama Lui” (Cântarea Cântărilor 3, 11).

⁵³ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 317-319.

⁵⁴ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 357-358.

Și cununa era o taină: este dezlegarea păcatelor și nimicirea sentinței de condamnare”⁵⁵.

Scopul ultim a jertfei Mântuitorului – prin asumarea patimilor și a morții pe cruce, și prin realizarea jertfei euharistice este acela al dobândirii libertății și al eliberării noastre, care, după Sfântul Grigorie de Nyssa, are trei aspecte, și anume: *Primul aspect al eliberării este înlăturarea divizării între trup și suflet*. Sufletul purificat străbate un trup devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorința, tensiunea și energia. Prin nepătimirea desăvârșită, omul devine egal cu îngerii. „Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon și Plotin, dintr-o renunțare la corp, ci dintr-o sublimare a pasiunilor unui corp care-și găsește semnificația sa originară de instrument și transparent al spiritului”. „Cuvântul nu poate să vrea ca viața dreptilor să fie sfâșiată de un dualism. Ci când zidul răului va fi doborât, sufletul și trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeu este simplă, fără compoziție și formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu și curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul ascuns devine același cu exteriorul văzut, și exteriorul văzut, cu interiorul ascuns”. Transparența aceasta fizică va coincide însă cu puritatea morală și cu sinceritatea deplină față de semenii. În această transparență se va cunoaște omul pe sine așa cum este și se va arăta altora așa cum este. Iluzionarea și ipocrizia vor dispărea.

Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului și viitorului, adică a amintirii și speranței. Conștiința temporală era mereu sfâșiată prin dorință, pe de o parte, și prin regret, remușcări, pe de altă parte”. Acolo, conștiința eliberată de aceasta continuă în nesatisfacere „lasă în urmă dorința... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obținut, ea exclude amintirea din mintea ei”. „Datorită purității dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuință de mișcarea dorinței... cel ce locuiește în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinței”. „Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaște dorința pentru că nici un bine nu-l lipsește, sufletul... părăsește mișcarea și chiar dorința, care n-are loc decât când lucrul dorit nu este prezent”. Această dorință pământească se transformă „în mișcarea și lucrarea iubirii (Agapitiki kinisis), conformându-se obiectului etern prins și găsit”. Această unificare a dinamismului eu-lui într-un prezent, în care fuzionează și se identifică trecutul și prezentul, amintirea și speranța, este eternă prezența în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voiește și voiește ceea ce posedă”.

Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simțurilor și a înțelegerii (al treilea aspect). Cunoștința și iubirea devin una. A-L simți și a-L

⁵⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, XII, 17, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, p. 201-202.

cunoaște pe Dumnezeu vor fi unul și același lucru. Unificarea întregului dinamism uman neconținut sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăși neconținut finitudinea sa. Libertatea este urcușul continuu spre Dumnezeu, originea infinită și necondiționată a spiritului uman. Libertatea este, pe de o parte, modul de realizare al naturii noastre, pe de alta, este în esența ei experiență a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemișcată în sine, și este infinită în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. „Natura îngerilor și a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit”. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârșită. „Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creșterii ei perpetue”. Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. „Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?”

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creșterea ei, nu are un sfârșit. „De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit”. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. „A voi să tindă mereu spre o desăvârșire mai mare, e desăvârșirea însăși a firii umane”. Ea are în același experiența infinitului și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă în raport cu infinitul. Natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar este lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, „mereu începutul infinitului”.

„Condiția acestor experiențe ale infinitului e recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită ca act, și natura umană, infinită în potență” dar în același timp trăirea unei nepăsări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esență, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea. În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar și unit cu El; întrucât e chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu este neschimbabil. Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcarea sa liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această

mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă. Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu puțință fericirea? Dacă eu-ul nu parvine niciodată să se experimenteze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare? Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuș neîncetat, care e o creație continuă, alungă monotonia și disperarea. Acest urcuș neîncetat întreține o fericire continuă, care se opune „saturării” origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început și care ar putea să le facă să repete mereu această ieșire după ce au ajuns din nou în ea...⁵⁶

Cât privește extinderea Jertfei lui Hristos, aceasta nu se reduce doar la oamenii care au trăit în perioada respectivă. Ea depășește timpul și spațiul, cuprinzând în sine întreaga omenire. Umanitatea și cosmosul primesc din Jertfa lui Hristos puterea realizării unității și trăirii în comuniune. „De aceea, fie că ne gândim la întinderile cerești, ori la adâncimile subpământene, ori la amândouă laturile orizontale, gândul nostru întâlnește pretutindeni pe Dumnezeu, singurul care ne apare în toate colțurile universului și singurul care ține lumea în viață”⁵⁷. Făcând o comparație între jertfele Vechiului Testament și cea a lui Hristos, *putem spune că aceasta din urmă este unică și are o valoare desăvârșită, și pentru faptul că se prelungește peste timp și spațiu și culminează cu cea euharistică din cadrul Sfintei Liturghii*, și, de asemenea, pentru alte câteva motive, cum ar fi:

a) Este jertfa unui om care este conștient de aceasta, pe când animalele nu sunt conștiente.

b) Hristos Se aduce pe Sine Însuși, nu pe altcineva, prin urmare, este și Arhiereu și jertfă.

c) Jertfa lui Hristos este adusă din dragostea Sa desăvârșită față de semeni și de Dumnezeu. Este o jertfă lipsită de păcat și de egoism personal.

d) Hristos nu este doar om, ci și Dumnezeu, jertfa Sa primind, în consecință, o valoare infinită⁵⁸.

Prin viața cât și prin moartea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos a descoperit omenirii direcția spre care trebuie dusă existența. Dacă nașterea o primesc toți oamenii, fără a-și exprima dorința în acest sens, iar moartea vine ca un fenomen inevitabil, împotriva voinței noastre, Domnul Hristos ne deschide prin viața, jertfa și învierea Sa noile dimensiuni de trăire a adevărului. Pentru El viața pământească nu este obligatorie, nimeni nu-L forțează să o accepte, ci Se face om din proprie inițiativă. Nici moartea nu-i este impusă, căci față de Hristos existența umană nu manifestă nici o lege. Atât în actele săvârșite în viața pământească, cât și în cele din moarte, El se manifestă mai presus de orice lege, toate fiind împlinite în mod liber. Datorită și prin jertfa Domnului Hristos dobândește valoare și jertfa noastră, căci

⁵⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 297-299.

⁵⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, 32, p. 330.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 357.

unind-o cu aceasta putem să ne împărtășim și noi de viața pe care Hristos a adus-o. Omul nu mai este singur, lucrurile pe care el le face nu se mai prezintă ca niște căutări, ca niște încercări, ci devin fapte pline de conținut. Lucrarea, voința, rațiunea etc. au fost păstrate în firea omenească a lui Hristos tocmai pentru a fi sfințite, sfințenie accesibilă și nouă. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că Fiul lui Dumnezeu, însușind firea umană, a învrednicit-o să primească Duhul Sfânt care era unit cu Sine, pentru ca din umanitatea și moartea Sa să vină la toți oamenii⁵⁹. Prin jertfa pe care persoana umană o realizează în viața și moartea sa se deschide acestei primiri.

Referindu-ne, în câteva cuvinte, la jertfa noastră cea împreună cu Hristos și pentru Hristos trebuie să remarcăm faptul că apropierea lui Hristos față de om capătă o sensibilitate în moartea pe care Acesta o suportă pentru noi: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi. Voi sunteți prietenii Mei” (Ioan 15, 13-14). În întâlnirea deznădejilor și durerilor omenirii cu bucuria și viața dăruită de Hristos se constituie baza jertfei noastre. Prin patima Sa, Hristos se unește cu noi într-un mod cu totul deosebit. Suferă, ca și noi, sau mai bine zis împreună cu noi, transmițându-ne, totodată, puterea și iubirea jertfei Sale, pentru a învinge pătimirea noastră păcătoasă: „Pățimirea Lui până la moarte pentru noi, ne comunică o putere, care ne face și pe noi să murim poftelor egoiste și durerilor de pe urma lor, sau omului cel vechi și egoist al nostru. Avem aici un sens pozitiv al morții noastre și al morții Lui: e moartea grijii de sine”⁶⁰. Primirea jertfei lui Hristos nu înseamnă o simplă acceptare teoretică, ci o transpunere reală a ei în viața noastră. Iisus Hristos este Înaintemergătorul nostru la Tatăl (Evr 4, 14; 6, 20), prin Jertfa Sa deschizându-ne tuturor drumul înaintării spre Împărăția Cerurilor. Activitatea Lui nu se prezintă ca o ispășire juridică, ca o răscumpărare generală, ce acționează asupra omului indiferent de voința sau de lucrarea acestuia, ci, dimpotrivă, fiind mântuiri în mod obiectiv, trebuie să accedem și noi subiectiv spre opera realizată de Fiul lui Dumnezeu. A refuza respectiva participare înseamnă închidere față de tot ce a făcut Hristos. El este Înaintemergătorul nostru către Tatăl, dar și Cel care, prin Duhul Sfânt, ne atrage în urcarea noastră, dar depinde de fiecare în parte dacă prin faptele sale se prezintă ca o jertfă „întru miros de bună mireasmă” înaintea lui Dumnezeu: „Numai devenind și noi jertfe sfinte intrăm la Tatăl, adică în comuniunea cu El. Dar numai în Hristos putem noi intra în această comuniune cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfințite și sfințitoare a lui Hristos în noi, pentru a ne face și pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite și, întrucât Hristos ca jertfă e totodată și preot, preoți în strânsă unire cu El”⁶¹.

⁵⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, VI, în *Scrieri*, partea a III - a, PSB 40, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1994, p. 240-242.

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 342.

⁶¹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 98.

Reprezentarea acestei suferințe a Fiului atât în fața Tatălui în cer, cât și între oameni, prin Euharistie, purifică în om păcatul printr-o influență spirituală, duhovnicească nu fizică, dar, totodată, este ispășitoare în fața Tatălui, deoarece produce puterea care dăruie în calea omului respectiv drumul spre Dumnezeu. Oarecum, suferința lui Iisus Hristos s-a coborât în omul respectiv fără ca el însuși să sufere, dar făcându-și în el efectele unei suferințe efective”⁶².

Subliniind faptul că Dumnezeiasca Euharistie creează și dezvoltă comuniunea dintre noi și Dumnezeu, cât și dintre noi și semenii noștri, părintele Stăniloae reușește să scoată foarte bine în evidență acest lucru precizând că „precum nu există o separație individualistă între jertfa mea și a lui Iisus Hristos, așa nu există nici între jertfa mea și a celorlalți. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunității. Iar comunitatea bisericească s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rugăciunile ei, prin toate declarațiile ei de predare lui Dumnezeu, declarații în care se exprimă simțirile ei: „Pe noi înșine și unul pe altul, și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Ea se ridică spre unificarea cu Hristos prin rugăciunile de cerere a Duhului Sfânt, când preotul spune: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”. Duhul prefăce jertfa de pâine și de vin a comunității, a vieții ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tatălui, dar apoi îl dă spre mâncare și băutură comunității, pentru a se umple și ea și mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a prefăcut pâinea și vinul în Trupul și Sângele Său, aducându-se Tatălui și împărțându-Se credincioșilor sub chipurile acestora. Trupul Său personal jertfit se întâlnește cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea și în vinul euharistic. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunității, sau jertfa ei ca să o prezinte astfel în Sine, și pe aceasta Tatălui. Comunitatea, deși prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută în trupul Lui, nu se confundă totuși cu trupul lui Hristos cel personal, ci rămâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezervă infinită de daruri. Comunitatea și-ar pierde în cazul confundării în Hristos cel personal *caracterul comunității de persoane*, depersonalizându-se. Credincioșii păstrează totdeauna conștiința că prin Hristos se aduc și ei înșiși, deși se aduc prin puterea lui Hristos, și prin aceasta și Hristos. Îi aduce însă în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate. Mai ales în momentul împărțirii, comunitatea, deși strâns unită în El

⁶² Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 254: „El nu repetă jertfa sa, pentru că Jertfa Lui este desăvârșită; pe de altă parte, această jertfă are o eficiență, sau chiar o actualitate permanentă, căci calitatea Lui de Arhiereu n-ar putea funcționa fără jertfă. Nici El însuși nu oferă alte jertfe, pentru noi, nici altcineva, căci aceasta ar însemna că El sau un altul poate aduce jertfă mai înaltă, că jertfa Lui nu este desăvârșită. Dar dacă jertfa Lui n-ar rămâne permanentă, ar exista ceva mai înalt decât starea de jertfă și calitatea Lui de Arhiereu ar fi depășită. În acest caz, eficiența permanentă a jertfei Sale ar avea un caracter juridic, ceea ce nu ne-ar putea desăvârși continuu. Dar noi ne desăvârșim întrucât ne însușim și noi o stare permanentă de jertfă, o depășire continuă de noi înșine. Și o astfel de stare noi nu ne-o putem însuși decât din Hristos, suprema și permanenta jertfă prin El Însuși. Pe de altă parte, Hristos n-ar putea fi un arhiereu pasiv, prin simplu titlu, lipsit de o activitate mijlocitoare” (Idem, „Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărțirea de ea în Sfânta Liturghie”, *O* (1983), nr. 1, p. 109).

de mai înainte, primește numai trupul lui Hristos. Căci totdeauna Hristos rămâne distinct de ea ca Cel ce Se împărtășește. Unitatea cu Hristos trece prin diferite gradații, dar totdeauna persoanele credincioșilor rămân distincte, ca parteneri ale dialogului și ca cele ce se împărtășesc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împărtășire, sau ca cele care se împărtășesc în vreo anumită privință de ele însele. Iar aceasta se întâmplă și cu comunitatea: oricât de unită ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împărtășește de Hristos, și Hristos, Cel care Se dă spre împărtășire. Niciodată comunitatea nu se împărtășește de ea însăși. Caracterul personal distinct al credinciosului și faptul că se împărtășește numai de Hristos și nu și de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la împărtășanie: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup și sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos”.

Ca în toate Tainele, așa și în Euharistie, prin Taină se inaugurează o relație personală sau o treaptă nouă a relației personale a lui Hristos cu fiecare persoană, deși aceasta are loc în cadrul comunității, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se dăruiesc persoanelor, pentru că lor li se încredințează răspunderea pentru actualizarea și dezvoltarea lor, prin eforturile unei vieți de jertfă, din puterea lui Hristos. Dialectica asumării noastre ca jertfă în Hristos și menținerii noastre distincte se concretizează și în faptul că, pe lângă prescura din care se ia agnețul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincioșii aduc și prescurile din care se iau părțile care sunt așezate în jurul agnețului, împreună cu ale sfinților și a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenită înainte de sec. XI. Se știe dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după producerea darurilor. Aceasta înseamnă că jertfele credincioșilor se considerau și atunci că sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonalizării jertfelor credincioșilor, s-a socotit necesar să se precizeze și persistența lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părțile lor lângă agneț. În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede, pe de o parte, incluși ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alții, pe de o parte converg între ei, pe de alta se disting, sau mor loruși, numai unei existențe individualiste, separate, și nu de tot, nu unei vieți de săvârșire a binelui, expresie a responsabilității personale. „Așadar, și noi în Hristos ne vom opri de la străduințele pământești, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfințite, adică de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovnicești și daruri spirituale. Ci, pășind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (*I Pt 2, 21*), ne vom jertfi pe noi înșine”... Așadar, este de remarcat faptul că nu numai Hristos Se aduce pe Sine și aduce comunitatea ca jertfă, ci și comunitatea, aducându-se ca jertfă din puterea jertfei lui Hristos, Îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirmă și mai mult persistența comunității ca comuniune de persoane și reciprocitatea dintre Hristos și comunitate în aducerea jertfei. „Încă aducem Ție această jertfă cuvântătoare și fără de sânge și cerem și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel

Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înaintea!” Aceasta arată că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor. Dar arată și că aducerea jertfei implică și o anumită sfințire a comunității prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Taină. Credincioșii se aduc pe ei, oferind pâinea și vinul amestecat cu apă, care reprezintă însăși substanța lor. Intenția de a se aduce pe ei înșiși în aceste daruri se arată și prin rugăciunile cu care însoțesc această aducere, care exprimă mai clar însăși dăruirea lor duhovnicească. Pentru că cel ce se roagă, se dăruiește lui Dumnezeu. Mai trebuie amintit că substanțele destinate să se prefacă în trupul credincioșilor sunt în același timp substanțele principale din care s-a constituit și trupul lui Hristos: pâinea, vinul și apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul și sângele lui Hristos și, pe calea aceasta, în trupul și sângele credincioșilor. Unirea comunității cu Hristos în rugăciune sporește puterea duhovnicească prin care se săvârșește această prefacere. Căci totul se înduhovnicește din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totuși, întrucât sfințirea deplină depinde de împărtășirea de jertfă, se intercalează o distanță între momentul prefacerii sau al realizării Euharistiei ca jertfă și cel al împărtășirii, sau al realizării ei ca Taină. Acest spațiu e umplut de rugăciuni, pentru pregătirea credincioșilor în vederea împărtășirii cu trupul și cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertfă și în aspectul de Taină e indicat de însuși faptul că credincioșii se împărtășesc sub chipul pâinii și vinului, și preotul declară la fiecare credincios că se împărtășește de trupul și de sângele Domnului, dar și de frângerea trupului imediat înainte de împărtășire și de rostirea concomitentă a cuvântului: „Se sfărâmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfărâmă și nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururi și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește”. *Chiar sfințirea credincioșilor ce se împărtășesc este un act împărtășirii de jertfă, însemnând o și mai deplină transpunere a credincioșilor în starea de jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Propriu-zis, de-abia prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca taină, căci abia acum se îndeplinește scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar și pentru sfințirea credincioșilor, abia acum se rostește numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele. Frângerea trupului dinainte de împărtășire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă nașterea Domnului, și arată că încă în ea era implicată destinația Lui pentru Cruce și pentru împărtășire. Această rânduire a Lui de la naștere ca să fie jertfit, Îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci și după înviere și înălțare, ca să ne putem împărtăși de El în stare de jertfă, pentru a ne însuși și noi această stare. De aceea credincioșii ortodocși se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziția lor spre jertfă. Din această învățătură a Părinților bisericești despre starea de jertfă a lui Hristos după Înviere a rezultat și ideea lui Nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e un trup jertfit al Lui”... Dar afirmă și o împărtășire de Hristos cel jertfit și înviat în viața viitoare, pe care o anticipează împărtășirea în*

timpul de acum cu același Hristos. În această împărțășire eternă se încheie iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeiești, acea unire desăvârșită între creație și Hristos, în care „Dumnezeu va fi totul în toate” (I Cor 15, 28)⁶³.

Revenind, puțin, la tema morții și a jertfei, Sfântul Chiril al Alexandriei a făcut o comparație între moartea pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos a primit-o pe Golgota și moartea pe care o primim noi la Botez, spunând că dacă prima a fost plină de durere, cea de-a doua este fără durere, cu toate că și noi participăm la patimile sale: „Hristos a primit în preacuratele Lui mâini și picioare cuie și a suferit cu adevărat, iar mie îmi dăruiește, fără să sufăr, fără să mă doară, mântuirea prin participarea la durerea Sa”⁶⁴. Moartea începută în Botez trebuie continuată, dar nu ca o moarte față de omul vechi, care a murit pentru totdeauna la Botez, ci ca o moarte de „predare continuă lui Dumnezeu împreună cu Hristos”⁶⁵. De acum jertfa noastră se unește cu cea a lui Hristos și primește puterea pe care aceasta i-o revărsă prin harul dumnezeiesc. Taina Mirungerii, ca „Cincizecime” personală a creștinului, întărește în întregime ființa omenească în vederea realizării unei dăruiri cât mai complete, iar Taina Spovedaniei re trăiește transformarea morții omenirii întregi pe care Hristos a împlinit-o pe Cruce, în ascultarea „de voia Tatălui”. Dacă atunci Mântuitorul a adus oamenilor viața, prin Spovedanie noi ne prezentăm cu moartea păcatelor noastre pentru a primi învierea dăruită de Hristos⁶⁶. Dar și Căsătoria, Preoția și Maslul transpun în starea de jertfă pe cei ce le primesc. Căsătoria, ca o comunicare în iubire a soțului și a soției, împreună cu copiii, descoperă în fiecare membru noi sensuri de plinire a jertfei. Ea pregătește profunzimile persoanei spre a primi în ele rădăcinile convingerii de dăruire lui Dumnezeu. Te simți mai dinamic în înaintarea către altarul cel ceresc, când în prealabil te-ai oferit prin iubirea, munca și atenția ta soției și copiilor. Preoția, ca Taină rezervată doar celor cu vocație spre aceasta, face pe primitor responsabil nu numai de jertfa sa, ci și de a credincioșilor pe care el îi învață, sfințește și conduce pe calea mântuirii. Maslul, prin rugăciunile înălțate către Dumnezeu Tatăl – Doctorul sufletelor și al trupurilor, obține pentru cel bolnav harul sfințitor pentru a putea ca și prin neputința trupestă suportată fără cârtire, să-și prezinte iubirea față de Dumnezeu⁶⁷.

⁶³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3..., p. 77-78.

⁶⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*..., *Cateheza a II-a mistagogică*, 5, p. 349.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*..., vol. 3, p. 32.

⁶⁶ Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, trad. Mihai Cantunari, Editura Anastasia, București, 2004, p. 150-151.

⁶⁷ „Toate Tainele au nu numai caracter de taină, ci și de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi și ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă și nouă. În Botez El ne sădește o viață nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El. În Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința e harul iertării care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste. Preoția e consacrarea celui ce se hirotonește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii și dăruirii adevărate, îmbinată cu o frânare a egoismului” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*..., p. 72).

Și, totuși, un loc cu totul deosebit îl ocupă Taina Euharistiei, care este o încoronare, o culminare a tuturor celorlalte Taine, implicând în sine „puterea morții depline față de existența separată de Dumnezeu”⁶⁸. *Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, creștinii, așa cum a scris Părintele Stăniloae, participă la Jertfa pe care Acesta a adus-o pentru noi, dar și la Învierea Lui.* Chiar în rugăciunea epiclezei, rostită de către preot în cadrul Sfintei Liturghii, se cere ca Duhul Sfânt să vină nu numai peste darurile de pâine și de vin ce se vor preface în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos, ci și peste noi, spre a fi sfințiți și pentru a putea participa la această sfântă jertfă: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte”⁶⁹. Așadar, prin aducerea de pâine și de vin, creștinii prezintă înaintea lui Dumnezeu jertfa muncii lor, iar prefacerea acestora în Trupul și în Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, pe lângă prezența reală a Fiului lui Dumnezeu în daruri și în comuniunea eclezială, sau realitatea vie și puterea veșnică a Jertfei lui Hristos ce se transmite Bisericii prin Euharistie, se deschide credincioșilor perspectiva de se împărtăși, prin Duhul Sfânt, de Paștile lui Hristos, de a interioriza viața lui Hristos și de a se oferi Tatălui⁷⁰. Prin Euharistie noi nu ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu în mod personal și nici lipsiți de Hristos. Nimeni nu poate să săvârșească jertfa euharistică numai pentru el, deoarece nici Hristos nu a adus o jertfă diferită pentru fiecare în parte. *El este ieri și azi și în veci Același pentru toți,* iar atunci când dorim să ne unim cu El, să ne manifestăm Jertfa față de El, sau să-L revelăm a fi lucrător în noi, trebuie mai întâi să realizăm o comuniune vie, în sinceritatea iubirii cu toți semenii noștri. „Astfel, prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între Jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce și El în noi care ne aducem”⁷¹.

Împuterniciți fiind cu Harul Sfințelor Taine și uniți fiind cu Hristos prin Sfânta Euharistie, creștinii continuă să-și manifeste dragostea față de Dumnezeu prin săvârșirea virtuților. Asceza, ca luptă permanentă ce se duce împotriva autonomismului, egoismului și orgoliului personal, înduhovnicește ființa umană și îi oferă demnitatea stăpânirii de sine. Persoana care și-a exercitat voința prin post, rugăciune, milostenie, cultivarea smereniei și altele descoperă în străfundurile sale capacități noi de raportare la Dumnezeu. Sufletul și trupul trăiesc împreună dorințe și sentimente, neopunându-se nici unul funcției pe care celălalt o reprezintă. Chiar dacă la prima vedere această luptă de renunțare și de încălcare, de tăiere a voii apare ca o îngrădire a libertății omului, analizată după conținutul și rezultatele ei, asceza

⁶⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁹ *Liturghier...*, p. 153.

⁷⁰ Phillippe Ferly, *Jésus notre Paque, theologie du mystere pascal*. Edition de centurion, Paris, 1977, p. 107 apud Drd. Nicolae Răzvan Stan, „Actualitatea Jertfei Mântuitorului”, *AB XV/LIV* (2004), nr. 10-12, p. 68.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 73.

creștină reprezintă „lupta omului cu propria-i natură, cu moartea care s-a amestecat cu natura”⁷², realizând, de fapt, deschiderea față de libertatea cea adevărată care se găsește doar la Dumnezeu. Efortul pe care noi îl depunem pe parcursul luptei duhovnicești nu poate fi catalogat drept chin și nici autoflagelare, deoarece toate aceste acte și fapte se prezintă ca niște trepte cu ajutorul cărora jertfa vieții noastre se ridică la Dumnezeu, iar atunci când le împlinim nu suntem condamnați și nici abandonați sub povara obligativității lor. Dumnezeu respectă libertatea omului și primește darul pe care fiecare persoană poate să-l aducă: unul mai mult, altul mai puțin, și aurul, smirna și tămâia magilor (Mt 2, 11), dar și cei doi bani ai văduvei (Mc 12, 42-44)⁷³.

De reliefat faptul că măreția jertfei noastre nu constă în meritele personale pe care încercăm să ni le pretindem, ci în sinceritatea și disponibilitatea cu care ne deschidem împreună lucrării cu Dumnezeu. Dacă ar fi să împlinim singuri această jertfă, ar însemna să nu ne prezentăm cu nimic înaintea lui Dumnezeu, căci fără ajutorul Lui nu se poate face nimic. Dar El vine în ajutorul „slăbiciunii noastre” (Rom 8, 26) și ne învrednicește de bucuria roadelor. La început mai puțin, dar perseverând și nedespărțindu-ne de ajutorul acordat, putem ajunge să ne prezentăm cu jertfe curate. De aceea precizează Sfântul Marcu Ascetul că trebuie să oferim ca jertfă lui Hristos orice gând care ne apare în minte, chiar în momentul în care ia naștere⁷⁴. Numai oferindu-ne lui Dumnezeu cu tot ce avem fiecare, cu gândul, cu mintea, cu sufletul, cu trupul, cu familia, cu bunurile etc. putem să ne arătăm trăitori și următori ai lui Hristos.

Așadar, în vremurile de astăzi, când suferințe și necazuri foarte multe și foarte variate cum ar fi neajunsurile și sărăcia, bolile și singurătatea, nedreptatea, patimile și violența și multe altele încearcă să cuprindă sub aripa lor nefastă cât mai mulți semeni, este foarte necesară o revenire și o reorientare sinceră a existenței noastre către Dumnezeu. Singur aflându-se omul nu poate să depășească zidul deznădejdiilor pe care suferințele și greutățile i-l aduc înaintea și astfel se lovește continuu cu renunțarea și cu cedarea. În aceste condiții durerea și necazul își amplifică

⁷² Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 114.

⁷³ Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că iubirea față de Dumnezeu trebuie să fie manifestată în mod permanent. Nici strămtorările și nici moartea nu trebuie să ne schimbe acest comportament: „Domnul a fost răstignit; ai primit mărturiile! Ai în față locul Golgotei. Scoate strigare de laudă, pentru că te găsești lângă El. Caută să nu-l tăgăduiești cumva în vreme de persecuție. Nu te lauda cu crucea numai în timp de pace, ci aceeași credință să ai și în vreme de prigoană. Să nu fii în timp de pace prieten al lui Iisus, iar în timp de război, dușman! Acum primești iertarea păcatelor tale și harurile darului duhovnicesc ale împăratului. Când va veni războiul, luptă cu bărbăție pentru Împăratul tău! Iisus cel fără de păcat a fost răstignit pentru tine, și tu să nu te răstignești pentru Cel ce s-a răstignit pentru tine? Prin răstignirea ta nu-i faci nici un dar lui Iisus, deoarece tu ești cel care ai primit înainte harul, ci reînțorci harul primit, plătind datoria Celui care S-a răstignit pentru tine pe Golgota” (Sfântul Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, XIII, 23, p. 206).

⁷⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 35-36.

dimensiunile, lucrarea și roadele negative în sufletul uman, ajungând uneori chiar la groază și disperare. Individualismul și autonomismul nu fac decât să ne introducă în izolarea tragediei personale. Dar prin Hristos și de la Hristos primim și noi puterea și capacitatea de a învinge toate dezamăgirile pe care ni le aduc înaintea. El nu a fost o victimă în fața morții, a strâmtorărilor și a batjocoririlor ce i s-au adus, ci un biruator, Singurul biruator adevărat (și) asupra vieții. În mod liber primește moartea: „Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (In 10, 17-18), pentru ca nici un om să nu mai fie sclavul ei, ci în toți să se trezească dorința de dăruire, în mod liber, înaintea lui Dumnezeu.

Trebuie, foarte bine, reținut faptul, că „jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută și puterea desăvârșită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă”⁷⁵. În urma unirii cu Hristos, ia naștere și în noi manifestarea iubirii Sale față de lume. Prin mine Hristos îl iubește pe semenul meu și acela primește iubirea mea care își are sursa în Hristos. Prin această iubire și prin puterea lui Hristos ajungem fiecare din noi, într-o măsură mai mare sau mai mică, să ne dăruim ca jertfe vii. Dar, precum Jertfa lui Hristos n-a fost despărțită de Înviere, tot așa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viața pe care El ne-o oferă. Și să nu uităm faptul că fără de jertfa lui Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită și împărtășită.

Jesus Christ, Our Savior, The Same, Eucharistic, Yesterday, Today and For Ever. In this study I wanted to present the role, the place and also the value and the topical interest of Our Lord's sacrifice – started with His birth in the manger of Bethlehem and ended with His ordeal, sufferance and death on the Cross. But what I wanted to point out the most is the strong connection between Jesus' sacrifice on the cross and the Eucharistic one – the latter being regarded as a success and a climax over time and space because Jesus Christ – the Redeemer – is sacrificed and sacrifices Himself, every time during the Holy Liturgy, the target coinciding with His sacrifice on the cross, i.e. our redemption from the degenerate state which we are living in, controlled by sins, death and darkness, but also the restoration of the communion between man and God. This is why I emphasized that Jesus' sacrifice on Golgotha moved till the end of times on the Golgotha that lies in our Holy Churches – The Holy Table of the Altar where Christ is sacrificed and sacrifices Himself, The Holy Bread and Wine change or consecrate into The Holy Gifts – The Holy Body and The Holy Blood of Our Savior Jesus Christ. Another thing that is worth mentioning here is the importance of a mutual relation that should exist between Our Lord's Sacrifice and our personal one- the one we should bring in order to accomplish the communion between us and Christ, but in the same time we should

⁷⁵ Drd. Nicolae Răzvan Stan, *op. cit.*, p. 69.

regard it as respect (veneration and gratitude) to The Holy Trinity. As a conclusion, we have to keep very clear in mind that Jesus Christ's Sacrifice cannot be reduced to a mere example of social behavior, but on the contrary it can be distinguished through the absolute superiority and the consummated power which the Son of God brings along. As a result of our union with Christ, the manifestation of His love towards people is conceived in us. Through me, Jesus loves my fellow and my fellow receives my love which has its source in Jesus Christ. By this love and by the power of Christ, more or less, each of us comes to abnegation as living sacrifices. But as well as Christ's Sacrifice was not separated by His Resurrection, in the same way our sacrifice cannot be separated by the life He offers us. Let us not forget that without Jesus Christ's Sacrifice, especially the Eucharistic one, we can do nothing. This is exactly why this sacrifice must be carried out and shared.

Elemente de filantropie și asistență socială în Europa secolului al XIX-lea

Pr. Drd. Florin BENGHEAN

Introducere

Asistența socială este o realitate la fel de veche ca istoria umanității, cel puțin din două motive: în primul rând, toate colectivitățile au avut în componența lor indivizi care, din cauze genetice, naturale sau sociale, s-au aflat în imposibilitatea de a-și satisface trebuințele prin mijloace proprii; în al doilea rând, în nici un tip de civilizație nu a lipsit total grija față de membrii aflați în dificultate. Astfel, sărăcia, dizabilitățile, existența orfanilor și a copiilor abandonati, a bătrânilor bolnavi și fără sprijin familial sunt probleme vechi de când lumea, pe care omenirea a încercat, de-a lungul istoriei, să le rezolve apelând la diverse structuri și mecanisme interne de reglaj, unele spontane, iar altele instituționalizate. Cu toate acestea, apariția unei profesii centrate pe „tratarea maladiilor sociale” în mod științific și sistematic este un fapt relativ recent: primele decenii ale secolului XX sunt martorele creării sistemelor naționale de asistență socială și, implicit, ale construirii identității profesiei de asistent social.

După apariția creștinismului, vreme de aproape două milenii, ocrotirea persoanelor, a grupurilor și comunităților aflate în situații problematice a fost preocuparea exclusivă a Bisericii, statele neimplicându-se în domeniul social decât cu funcții represive. Din zorii creștinismului și până prin secolul al XIX-lea, asistența socială practică de instituțiile și ordinele religioase a fost principalul punct de sprijin pentru săraci și pentru celelalte categorii defavorizate. În unele perioade ale Evului Mediu și apoi în epoca avântului capitalist, au existat inițiative asistențiale avându-i ca promotori fie pe indivizii bogați atașați valorii creștine a carității, fie comunitățile rurale și urbane, utopiștii și industriașii convinși de eficiența economică pe termen lung a îmbunătățirii condițiilor de viață ale salariaților lor¹. Trebuie precizat, de asemenea, că însăși puterea politică din anumite țări (în special din cele protestante) a manifestat un oarecare interes pentru problemele sociale, însă dintr-un alt unghi și din alte motive decât cele ale Bisericii.

¹ George Neamțu, *Tratat de Asistență Socială*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 120.

Începuturile creștinismului au fost marcate de prigoana practică deopotrivă de autoritățile imperiale și de religiile concurente, astfel încât primii creștini au trebuit să se preocupe mai mult de supraviețuirea comunităților lor decât de implicarea în misiuni sociale. Abia după oficializarea creștinismului ca religie de stat a fost posibilă, sub ocrotirea împăraților romani, de la Constantin cel Mare și până la Iustinian, înființarea câtorva instituții asistențiale. Funcționând autonom sau în interiorul așezămintelor religioase, respectivele instituții se bucurau de suportul material și de îndrumarea spirituală a Bisericii, prin episcopi, educatori religioși și duhovnici.

Indiferent de beneficiarul lor, acțiunile asistențiale ale Bisericii s-au întemeiat în primul rând pe o concepție „pozitivă” despre sărăcie. Ținând de o ordine socială pe care Dumnezeu a creat-o, existența bogăției și a sărăciei reprezenta un fapt normal în lumea feudală și chiar un fapt pozitiv în multe privințe: pe de o parte, a te naște și a trăi în sărăcie reprezenta o șansă pentru dobândirea vieții veșnice după moarte; pe de altă parte, sărăcia dădea șansa celor bogați de a practica milostenia, caritatea, fără de care nu puteau spera la salvarea sufletelor lor. Așadar, nu numai că sărăcia nu era considerată o problemă, ci, dimpotrivă, ea era idealizată, valorizată în termeni pozitivi. În planul relațiilor sociale și politice, această concepție conducea la justificarea ordinii sociale existente și la absolvirea statului de orice responsabilitate față de supușii săi săraci. Odată cu destrămarea sistemului feudal din economia Europei Occidentale (începând cu secolul al XV-lea) și cu apariția raporturilor de muncă specifice capitalismului – raporturi între patron și salariat –, se observă o creștere a mobilității populației și nașterea unei noi categorii de săraci: oamenii din mediul rural lipsiți de pământ sau de alte mijloace materiale și care caută în orașe o slujbă pentru a-și asigura subzistența. „Deposedații”, cei „fără stăpân” și „fără meserie” îngroașă rândurile sărăcimii orașelor. Nobilimea se simte din ce în ce mai puțin responsabilă față de populația de pe domenii, iar puterea regală (statul) caută să pună în sarcina Bisericii obligația de a-i asista pe săraci². Mănăstirile, bisericile, spitalele și alte instituții întreținute de către Biserică deveneau rețeaua națională de asistență a săracilor. Totuși, responsabilitatea lor era morală, și nu contractuală, ca aceea care exista între șerbi și nobili. Întrucât economia liberală ce se naștea nu oferea practic nici o șansă de supraviețuire celor care nu aveau un loc de muncă și un salariu, singura lor speranță o reprezenta caritatea creștină.

Cu toate că la începutul epocii moderne sărăcia nu era considerată încă o problemă socială, ci doar una moral-religioasă, puterea politică percepea totuși ca pe un fapt deosebit de grav creșterea populației urbane sărace, aflată în căutare de slujbe și nevoită să cerșească. Această masă umană reprezenta o amenințare fără precedent pentru ordinea socială, așa încât statul s-a simțit dator să reacționeze. Pentru a-și justifica măsurile represive contra săracilor, statul avea nevoie de o schimbare de optică în privința interpretării creștine a sărăciei. De la imaginea

² *Ibidem*, p. 121.

pozitivă pe care o avea în Evul Mediu timpuriu, la sfârșitul acestei epoci, sărăcia nu mai era văzută ca o șansă și o virtute, ci, dimpotrivă, ca un rezultat al leneviei, ca o greșeală morală și chiar ca o crimă și o subversiune ce trebuie reprimată. Renașterea contribuie și ea la ștergerea „pozitivității mistice” a sărăciei, iar Reforma lui Luther și a lui Calvin îi retrage sărăciei sensul său absolut. În aceste condiții, secolele XIV-XVII vor cunoaște dezvoltarea unei legislații menite să reducă mobilitatea socială și să pedepsească vagabondajul și cerșetoria. Lăsând pe seama Bisericii sarcina asistenței sociale propriu-zise, statul se dedică unei „asistențe represive”, derivate din datoria lui de a apăra pacea și statu-quo-ul.

În țările catolice și în lumea ortodoxă, în pofida unor încercări de reconsiderare a statutului moral al sărăciei și al carității, Biserica va continua să practice și să propovăduiască un comportament asistențial față de săraci, rămânând până în secolul al XIX-lea cel mai important actor cu responsabilități sociale. Doctrina creștină tradițională a continuat să influențeze spiritul prestațiilor sociale și după secularizare, demonstrând adâncă ei înrădăcinare în conștiința colectivă³. Insistând asupra insuficienței și slabei eficiențe a acțiunilor particulare de ajutorare a celor năpăstuiți, criticând formele de asistență care nu fac decât să întrețină starea de mizerie și observând că, adesea, sărăcia se conjugă cu viciul și imoralitatea, Biserica și statul deopotrivă vor percepe sărăcia ca pe o problemă socială și ca pe o amenințare la adresa ordinii instituite. În consecință, nu se va mai pune problema ajutorării săracilor, ci aceea a transformării lor în elemente inofensive pentru ordinea socială. Pentru aceasta, Biserica și statul au ajuns la crearea unor instituții (ca spitalul public și azilul) specializate în internarea și ținerea sub control a celor mai săraci și mai vicioși indivizi⁴.

Elemente asistențiale în secolul al XIX-lea în Europa

Revoluția franceză antrenează o criză profundă a sistemului de ajutor care predomina în societatea tradițională. Spitalul este lipsit de o mare parte a resurselor sale prin secularizarea bunurilor Bisericii. Criza instituțiilor religioase merge în același sens. Ajutorul muncitorilor, afectat de dislocarea organizațiilor corporative, nu-și găsește adevărata compensație în noua politică a Adunărilor. Pe de o parte, *Comitetul pentru cerșetorie* al Adunării constituante afirmă că nu există datorie mai importantă pentru noua societate, fondată pe un contract între oamenii liberi, decât eradicarea sărăciei. Pe de altă parte, filozofia socială a Revoluției dezvoltă o cu totul altă perspectivă valorizând libertatea individului, autonomia sa necesară, emanciparea sa, măsurată prin retragerea statului. În practică, *Comitetul pentru cerșetorie*, inspirându-se din reflexiile anterioare ale lui J. Necker, îi ajută pe infirmi și bătrâni, dă de lucru săracilor valizi și reprimă cerșitul și pomana. Atunci când

³ *Ibidem*, p. 122.

⁴ *Ibidem*, p. 123.

atelierele de caritate sau de ajutor sunt depășite de numărul săracilor, chestiunea asistenței se politizează. Comitetul recomandă vânzarea în mici loturi a bunurilor naționale, căci accesul la proprietatea individuală pare cea mai bună modalitate de a se feri de sărăcie⁵. Dar Adunarea Constituantă este frânată de grija sa de a nu aduce atingere dreptului de proprietate. Dacă Adunarea legislativă proclamă dreptul la muncă și la asistență, realizările concrete nu merg deloc mai departe. Mai ales pe plan local s-au creat „birouri de binefacere” și societăți filantropice grație inițiativei municipalităților și a societăților populare. Acest efort nu compensează dispariția ajutoarelor tradiționale.

Creșterea populară, războiul, voința Convenției montagnarde de a organiza o adevărată politică a ajutoarelor publice impun în mod oficial dreptul la asistență în Constituția din 1793. Împărțirea bunurilor naționale îi avantajează de acum înainte pe „cei mici”. Marea – Carte a Binefacerii naționale înțelege să protejeze persoanele în vârstă, mamele, văduvele, orfanii. Spitalele și pomenile sunt înlocuite de îngrijiri și un ajutor la domiciliu. Această politică este rapid ipotecată prin inflație, de războiul care rezervă ajutoarele familiilor soldaților patrioți, prin reacția termidoriană care antrenează abandonul politicii naționale de binefacere.

Odată mișcarea populară învinsă, opțiunea „liberală” este cea care învinge în filozofia notabililor de la începutul secolului al XIX-lea. Aceeași mișcare de respingere a politicilor costisitoare dezvoltate de marile monarhii ale secolului al XVIII-lea se desfășoară în Europa. Dar elitele nu au deloc sentimentul că sunt retrograde. Dimpotrivă, chestiunea socială este trecută prin filtrul teoriilor economice cele mai moderne. Se multiplică anchetele în zonele de umbră ale societății. Toate soluțiile examinate sunt raportate la calcule riguroase de rentabilitate care, micșorând costul metodelor de luptă împotriva sărăciei, trebuie în același timp să o trateze mai ușor. Acest demers s-a elaborat pe etape de la sfârșitul secolului al XVIII-lea sub influența economiștilor englezi. T.R. Malthus și Nassau Senior afirmă că orice ajutor prelungit al statului duce la pierderea libertății. În lucrarea sa, *Essai sur le principe de population* (1798), Malthus afirmă că legea săracilor încurajează menținerea activităților nerentabile în detrimentul unei mai bune utilizări a mâinii de lucru. Legea „produce” suprapopulația care ea însăși explică sporirea mizeriei. Reintroducerea muncii în mecanismele asistenței trebuie să permită politicii sociale să se finanțeze ea însăși.

Chestiunea socială este atunci circumscrisă unui teren îngust. Politica socială îi privește de fapt pe copiii abandonați, pe nevoiași, pe bolnavii incurabili, pe invalizi, pe bătrâni, care nu mai sunt capabili să-și câștige existența prin muncă. Dincolo de aceasta trebuie dăruit un întreg sistem de asistență care se sprijină pe spitalul general, pe taxele al căror cost „exorbitant” este datorat unei politici de primire tolerante. Filantropii și economiștii pledează pentru „externalizarea din spital”. Ei

⁵ Francis Demier, *Istoria politicilor sociale, Europa, sec. XIX-XX*, Institutul European, Iași, 1998, p. 13.

sunt de acord și cu introducerea, acolo unde este posibil, a formelor de muncă chiar rudimentare în instituțiile de asistență tradițională⁶. Taxa engleză a săracilor simbolizează toate defectele vechiului sistem de asistență. În 1775 taxa se ridica la 2 milioane de lire, în 1831 ea atinge 7 milioane și amenință să antreneze o revoltă a contribuabililor. Prelevarea este totuși foarte inegală, după parohii. În anumite cazuri, sistemul a evoluat spre o subvenție săptămânală pentru lucrătorii agricoli și familiile lor, subvenție proporțională cu prețul grâului. Este vorba despre „Speenhamland System”, larg răspândit în sudul Angliei. Cultivatorii înstăriți sunt constrânși să se folosească de asistați. Cum orice parohie trebuie să-și hrănească săracii, ea îndepărtează din toate puterile pe noii veniți. Se votează în 1834 o lege care îi determină pe săraci să extindă limitele suferinței înainte de a solicita o asistență. Un „test” permite filtrarea severă a celor care au dreptul la aceasta. Taxa este de acum înainte prelevată în cadrul mai vast al unei „uniuni” de parohii. Fiecare uniune este supusă unui comitet de supraveghere format din curatori numiți de toți contribuabilii taxați. Comitetul gardienilor fixează taxa, controlează distribuirea ajutoarelor, sub autoritatea centrală a trei comisari din Londra. Parohiile nu mai trebuie să acorde ajutoare săracilor valizi. Ajutoarele nu mai sunt distribuite după prețul grâului și numărul copiilor. În 1838 legea se extinde în Irlanda.

Odată cu ocupația franceză, laicizarea și centralizarea binefacerii au progresat. Ca și în sistemul francez, o parte a săracilor este aruncată spre depozitele de cerșit, plasate în sarcina comunelor sau statului atunci când acestea sunt slăbite. Dar structurile tradiționale de asistență publică centrate pe comună, ospiciile și comisiile de asistență publică girate de municipalități se mențin.

Operele de caritate creștină, eclipsate sub ocupația franceză, își restabilesc influența după 1815 în țările în care ponderea statului este foarte limitată. Închisoarea-manufactură triumfă în Flandra și în Brabant sub influența guvernului austriac și în tradiția caselor de corecție urbane care funcționau din secolul al XVII-lea. Operele private de caritate creștină se reconstituie, mai ales filantropia penitenciară. Autonomia comunală din 1836 pune în sarcina comunelor întreținerea săracilor de către ospicii și birourile de binefacere. O filantropie mixtă asociază inițiativa catolică privată și municipalitățile: este cazul Societății de filantropie din Bruxelles, creată în 1828.

Există o mare diferență între proiectul liberal, coerent, eficace în teorie și realitatea reformelor întreprinse la începutul secolului al XIX-lea. Proliferarea sărăciei dejoacă toate proiectele optimiste. Până în 1830 se trăise într-o ficțiune: sărăcia este rezultatul subdezvoltării economice a vechii societăți. Progresul va diminua mizeria. Nimic din toate acestea. În 1840, schimbarea de proporții a revoluției industriale se însoțește de o stagnare, chiar de o scădere a salariului, mai ales în sectoarele amenințate de mecanizare. Buzunarele sărace constituie în orașele manufacturiere, dar și în marile capitale pline de migratori, elemente de destabilizare

⁶ *Ibidem*, p. 16.

care în orice moment pot aluneca spre calea revoluționară. În 1840, după J.B. Marbeau, inventatorul creșelor, Franța ar avea 250000 de cerșetori, 1,8 milioane de nevoiași, 3 milioane de indivizi înscrși la birourile de binefacere și 6 milioane de francezi, adică 1/6 din populație are nevoie de ajutoare⁷. Această nouă situație multiplică întrebările catolicilor sociali francezi asupra supraviețuirii unei societăți liberale abandonate pieței, industriei concentrate, marilor orașe. Trebuie păstrate marile echilibre protejându-se societatea rurală, mai stabilă. Această idee este împărtășită și de mulți socialiști care opun bolii și mizeriei urbane proiectul unei noi comunități inspirate dintr-un creștinism al originilor și fixate în afara orașului.

Leon al XIII-lea (1878-1903), nu este, la drept vorbind, un papă al compromisurilor: el rămâne certat cu monarhia italiană, îl obligă pe Bismarck să fie mai puțin intransigent în relațiile sale cu clerul catolic și amintește cu plăcere că Dumnezeu este „singurul izvor al puterii”. Dar în același timp el acceptă „o libertate sănătoasă și legitimă”, îi îndeamnă pe catolici să accepte regimurile existente pentru a-și spori influența asupra acestora și le recunoaște (acolo unde Biserica nu este „persecutată”) dreptul de a lua parte la treburile statului. În Franța, această atitudine deschide calea spre o aderare la republică, a cărei inițiere, aprobată prin enciclica *În mijlocul preocupărilor* din 1892, este datorată cardinalului Lavigerie. Aceasta nu vrea să spună totuși că Biserica s-a convertit la liberalism, și cu atât mai puțin că încurajările venite de la vârf au convins masa catolicilor să treacă de partea democrației. În ciuda eforturilor făcute de abatele Lemire și de Marc Sangnier, alegerile din 1898 anunță prima încercare de înființare în Franța a unui partid democrat-creștin, în timp ce, odată cu afacerea Dreyfus, se adâncește alianța dintre lumea catolică și conservatorismul cel mai radical⁸.

Interesul manifestat de Biserică pentru „chestiunea socială” marchează în același timp trezirea conștiinței catolice în fața problemelor ridicate de exploatarea muncitorilor industriali, evocată în marea enciclopedică *Rerum novarum* (1891), dar și o respingere confirmată a modernității. În fapt, cercetările întreprinse pentru dezvoltarea unui catolicism social (în Germania de Monseniorul Ketteler, în Anglia de cardinalul Manning, în Belgia de „școala din Liege”, în Elveția legate de Uniunea catolică de studii sociale din Fribourg, în Franța de Albert de Mun și Rene de la Tour du Pin) se bazează pe o viziune paseistă asupra societății, chiar dacă ajung la un rechizitoriu sever împotriva capitalismului liberal. Catolicii sociali provin adesea din rândurile aristocrației funciare și visează o întoarcere la vechea lume patriarhală bazată pe corporații. Altfel spus, ei caută sprijin în rândul maselor populare pentru a lupta împotriva ordinii instaurate de burghezia liberală și anticlericală. Aceasta nu înseamnă că simpatia lor pentru cei exploatați și pentru victimele revoluției industriale nu este sinceră, nici că nu sunt animați de o adevărată dorință de

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ Serge Bernstein & Pierre Milza, *Istoria Europei*, volumul 4, Institutul European, Iași, 1998, p. 271.

reformă⁹. Pur și simplu, această dorință se înscrie într-o perspectivă total diferită de idealurile pe care se sprijină democratizarea societăților europene. Tot la probleme sociale se referă și enciclica *La civiltà cattolica*. Enciclica *Graves de comuni*, emisă de papa Leon XIII (1878-1903), recunoaște mișcarea democrat-creștină dar îi limitează raza de acțiune. În plus, atrage atenția că însuși termenul „de democrație creștină nu sună bine pentru mulți dintre cei cu scaun la cap, pentru că văd în spatele lui ceva ambiguu și periculos. Se tem de el nu doar dintr-un singur motiv: aceasta deoarece ei cred că ar fi un paravan pentru un țel politic prin care poporul să fie adus la putere prin actuala formă de guvernare fără a se mai căuta alte soluții”. Este, prin urmare, un îndemn la rămânerea în starea de „corporatism”. Papa a fost un teolog și un umanist. Încă înainte de a deveni papă și-a arătat angajarea socială din funcția de legat papal în Benevent și Perugia. Ca papă, s-a ocupat insistent de relațiile dintre Biserică și societatea modernă.

Partidul Socialist Creștin, organizat de Karl Lueger, a reprezentat prima încercare a Bisericii de a se alătura maselor, mai democratică – și mai demagogică – decât Centrul, echivalentul său german. Socialismul creștin făcea apel la religiozitatea tradițională a țăranilor, eliberându-i de dependența față de moșier; mai mult, în ciuda ostilității țăranilor față de oraș, el îi aducea mai aproape de prăvăliașii și meșteșugarii amenințați de dezvoltarea marii industrii. În realitate, Partidul social-creștin era versiunea austriacă a Partidului radical din Franța (sau chiar al radicalismului englez al lui Lloyd George), numai că el colabora cu biserica, în loc să militeze împotriva ei¹⁰. Scopul său era acela de a-l apăra pe „omul de jos” de marile companii și de sindicate, de bănci și lanțurile de magazine, ca și de marile moșii și de agricultura mecanizată. El încerca să devieze pasiunile politice tot mai fierbinți către direcții neprimejdioase pentru Biserică: era antiliberal, antievreiesc, antimarxist, anticapitalist. Liderii mișcării știau exact ce doresc: deși făceau apel la sentimente viscerele, mai ales la antisemitism, erau convinși că vor putea întotdeauna controla pasiunile pe care le treziseră. Lueger declara: „*Eu hotărâsc cine e evreu*”, protejând cu fermitate pe toți evreii care se țineau departe de liberalism și de marxism. Ignaz Seipel, unul din liderii de mai târziu, spunea despre antisemitismul partidului său: „*E pentru drojdia societății*”. Nu știa că drojdia avea să îi ucidă într-o zi succesorul. Socialismul creștin era o încercare de a ajunge la straturile inferioare ale societății, fără ca cei care o făceau să se murdărească. Ca partid al „oamenilor de jos”, el era imperial „prin numire”; suporterii săi cunoșteau valoarea obiceiurilor arhiducilor. Austriecii tradiționaliști s-au arătat mai întâi șocați de demagogia socialist-creștină; iar în anii '90, Francisc Iosif a refuzat de patru ori să îl confirme pe Lueger ca primar al Vienei. În 1897, el a fost acceptat, iar dinastia a recunoscut că își găsisse un aliat nou¹¹.

⁹ *Ibidem*, p. 272.

¹⁰ A.J.P. Taylor, *Monarhia habsburgică 1809-1918*, Editura Allfa, București, 2000, p. 151.

¹¹ *Ibidem*, p. 152.

Pius al X-lea admite supraviețuirea unor organisme de cercetare, cum ar fi *les Semaines sociales*, dar mai ales a sindicatelor catolice care, în Germania, cunosc deja un adevărat succes¹². Discrepanța tot mai mare dintre bunăstarea industriașilor și condițiile mizere de trai ale muncitorilor a dus la accentuarea nemulțumirilor în rândurile acestora din urmă. Dar orașenii săraci aveau și alte motive de nemulțumire. Mașinile din fabrici impuneau un ritm de muncă mai rapid și un consum de energie mai mare decât în deceniile anterioare. Munca devenise mult mai grea. Această schimbare a făcut ca femeile și copiii să întâmpine dificultăți din ce în ce mai mari în prestarea unei munci în industrie. Ca urmare, venitul familial scădea uneori considerabil. Oscilațiile accentuate din domeniul afacerilor în primele două secole de industrializare au agravat problemele financiare. Între anii 1840 și 1870 inflația a dus la creșterea accentuată a prețurilor. Începând din acest moment, vreme de două decenii depresiunea economică a făcut ca un mare număr de muncitori să-și piardă slujbele¹³. Clasa muncitoare a reacționat la aceste probleme într-o varietate de forme. Cartierele au căpătat o anumită identitate, oferind sprijin moral și un program de activități pentru timpul liber, unele utile, altele cât se poate de dăunătoare. Dintre acestea, întâlnirile de la cârciumi au devenit extrem de populare în rândul clasei muncitoare. Nemulțumiți de condițiile de lucru din industria urbană, muncitorii au ripostat prin crearea unor instituții oficiale, ca societățile de ajutorare și sindicatele.

În epoca modernă timpurie, de regulă, statul considera ilegale sindicatele și grevele. În anii 1820, Anglia a început să reducă aceste restricții, dând muncitorilor dreptul de a se organiza, dar nu și de a face grevă. În cele din urmă, în 1876, Parlamentul a ridicat și această restricție impusă activității sindicale. Doisprezece ani mai târziu, Franța anula și ea legile care interziceau greva. Între timp, Austria și Olanda au legalizat sindicatele, acest exemplu fiind urmat și de Germania în 1890.

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea muncitorii nu s-au limitat doar să lupte pentru intrarea în legalitate a sindicatelor. Ei au găsit modalități de formare a unor asociații mai puternice decât în primii ani ai mișcării muncitorești. În trecut, existaseră sindicate ce includeau doar muncitorii calificați într-o anumită meserie. Acum, muncitorii încep să înființeze organizații deschise lucrătorilor dintr-o întreagă industrie, de pildă căile ferate. În urma acestor evoluții, muncitorii s-au constituit curând ca forță socială majoră, îndeosebi în cele două țări mai puternic industrializate din Europa. Clasa muncitoare germană s-a întărit și a devenit deosebit de agresivă. Ei îi revine meritul de a fi creat cea mai puternică mișcare socialistă din Europa. Forța clasei muncitoare britanice a crescut și ea rapid. În 1900, muncitorii din Anglia și-au ales primul reprezentant în Parlament¹⁴. În 1906, ei au format Partidul Laburist, ceea ce le-a permis să-și exprime punctul de vedere în guvernarea statului.

¹² Serge Bernstein & Pierre Milza, *op. cit.*, p. 273.

¹³ John R. Barber, *Istoria Europei Moderne*, Editura Lider, București, 1998, p. 252.

¹⁴ *Ibidem*, p. 253.

În Germania, sindicalismul a cunoscut un început dificil, dar foarte devreme a căpătat un caracter politic clar. Primele organizații structurate s-au dezvoltat la începutul deceniului 1860, mai întâi în Saxa, apoi în alte state germane, și se bazează pe vechile practici asociative (breslele medievale) rămase încă în vigoare în anumite profesii. Casele de ajutor reciproc ale minerilor se bucurau de o recunoaștere legală, iar în Prusia, o lege din 1854 i-a obligat pe muncitorii din mină să adere la aceste organizații care îi asociau încă pe patroni și pe muncitori. După realizarea unificării, care extinde legislația prusacă pe întreg teritoriul Reich-ului, mișcarea sindicală se dezvoltă în strânsă legătură cu social-democrația¹⁵. Grupate în 1875 în mișcarea „*sindicatelor libere*”, organizațiile muncitorești depind în majoritate de Partidul Socialist și își duc lupta într-o perspectivă unitară care asociază scopurilor economice pe termen scurt și un plan politic vizând cucerirea puterii și transformarea societății. Primele urmăresc un compromis cu clasele conducătoare, ceea ce corespunde tendințelor reformiste, majoritare în social-democrația germană, iar al doilea ilustrează intenția liderilor sindicali de a păstra o oarecare distanță față de partidul socialist. În 1905, în ciuda opoziției aripii de stânga a partidului, aceștia reușesc să-și impună independența, iar în anul următor ei înlătură definitiv ideea de grevă generală. Grupați în „*Uniunea generală*” pe care o conduce Karl Legien, „*sindicatul libere*” numără în 1914 mai mult de 2,5 milioane de muncitori și dispun de un aparat administrativ puternic: 15000 de salariați permanenți, mai multe ziare, sute de cooperative, case de șomaj, birouri de plasare etc. În total, în Germania există împreună cu sindicatele creștine mai mult de 4 milioane de sindicaliști, afiliați la organizații care, chiar dacă și-au pierdut caracterul revoluționar și de acum înainte favorizează integrarea maselor în societate (acestea sunt bineînțelele naționaliste și imperialiste), constituie totuși grupuri de presiune extrem de eficace¹⁶. „*Modelul*” german are o puternică influență asupra mișcării muncitorești austro-ungare și în special asupra celei din Europa de est.

În Anglia, *workhouses-urile* sunt denunțate de C. Dickens și T. Carlyle pentru inumanitatea lor. În 1844, într-o Prusie în care coexistă paternalismul pre-industrial și liberalismul manchesterian, K. Rodbertus avertizează elitele înspăimântate de revolta țesătorilor din Silezia de un nou pericol social. Atunci se naște în Prusia o „Asociație centrală pentru ameliorarea bunăstării lucrătorilor” cu ziarul său „*L' Ami des travailleurs*”. Fondată în 1844 de către fabricanți și funcționari, ea pledează în favoarea dezvoltării cercurilor locale, a economiei și educației populare. La cotitura anilor 1840, în Franța liberalii împărtășesc neliniștea catolicilor sociali. Un economist liberal al Academiei științelor morale ca Adolphe Blanqui, condamnând energic „caritatea legală” și „taxa săracilor”, pledează în favoarea unei căi franceze originale în materie de politică socială. O asemenea poziție, împărtășită de numeroși „observatori sociali”, stabilește limitele veleităților de ruptură cu politica socială

¹⁵ Serge Bernstein & Pierre Milza, *op. cit.*, p. 237.

¹⁶ *Ibidem*, p. 238.

tradițională și impune adaptări numeroase la economia politică engleză. În restul Europei continentale, dezbaterea rămâne sufocată de greutatea arhaismelor sociale și a autorităților tradiționale. În statele pontificale, în Spania Bourboniilor restaurați, caritatea creștină, asortată unei ordini sociale foarte conservatoare, oferă exemplul cel mai desăvârșit dar și cel mai criticat al formelor obișnuite de asistență. Acestea mai păstrează încă mulți adepți printre elitele funciare, care le consideră drept cea mai bună apărare împotriva egalității drepturilor, dar și față de tutela unui stat centralizat¹⁷.

În Anglia, schema liberală antietatistă găsește o mai mare coerență pentru că este sprijinită de un progres economic mai net decât în Europa continentală. Caracterul disuasiv al workhouses-urilor este imediat. Chiar din 1834, taxa scade de la 170 milioane de franci la 158, apoi la 118 în 1835. Legea săracilor rămâne mai puțin riguroasă decât s-a spus. Ajutoarele la domiciliu sunt acordate săracilor valizi în caz de urgență. De fapt, trei sferturi din săraci sunt ajutați în afara workhouses-urilor în mijlocul secolului al XIX-lea. În 1867 apare o rețea de infirmerii de cartier. Foarte criticat, în special de către Dickens, pentru umilințele pe care cei ajutați le-au suportat, sistemul englez pare a-și fi constituit o rețea de siguranță care i-a împiedicat pe săraci să moară de foame într-o perioadă de mutații economice crunte pentru ei. El suportă puține evoluții în secolul al XIX-lea, căci rămâne mijlocul de păstrare al stabilității sociale într-o evoluție economică punctată de profunde crize. Politica socială a Franței, „engleză” în discursul responsabililor, rămâne încă foarte apropiată de ceea ce era înainte de 1789.

În ciuda judecăților asupra costului excesiv al politicii sociale, ansamblul cheltuielilor rămâne extrem de redus și terenul socialului strict delimitat: lipsurile, copiii abandonați, bătrânețea asociată deznodământului. În perioadele de criză, șomajul care amenință ordinea socială suscită punerea în aplicare a atelierelor de caritate. Ponderea acestor cheltuieli „sociale” nu reprezintă mai mult de 0,3% din venitul național. În aceste cheltuieli, finanțarea statului apare derizorie pentru că nu se îngrijește decât de 3% din cheltuielile de asistență. Puterea publică se mulțumește atunci cu o acțiune de reglementare și control. Cheltuielile sunt în mod esențial asigurate de județe și comune (45%); de fapt, efortul cel mai semnificativ provine din dotările private: 52% din cheltuieli.

Spitalele, care îi primesc pe nevoiașii bolnavi, ospiciile în care sunt plasați bătrânii, infirmii, copiii abandonați și găsiți, birourile de binefacere, care reiau parțial rolul fostelor birouri parohiale ale Vechiului Regim, rămân armătura esențială a politicii sociale a secolului al XIX-lea. În Franța, conducerea ospiciilor și a spitalelor a fost încredințată autorităților comunale. Statul nu mai girează decât un număr mic de instituții specializate ca acelea de surdo-muți și orbi. Legea din 30 iunie 1838, inspirată de doctorul Ferrus, a instituit spitale particulare pentru alienați. Spitalele își extrag cea mai mare parte a resurselor din fundațiile permanente

¹⁷ Francis Demier, *op. cit.*, p. 20.

alimentate de donații testamentare. Sistemul a fost slăbit de vânzarea bunurilor instituțiilor caritabile, dar încetul cu încetul, spitalele își regăsesc proprietățile și rentele. Acest mijloc de finanțare rămâne totuși precar față de nevoile instituției spitalicești, cu atât mai mult cu cât randamentul economic al patrimoniului spitalelor este foarte modest.

Pivotul sistemului de asistență socială rămâne „spitalul general”. O evoluție lentă tinde să opună spitalul, ospiciului, dar numai în comunele cele mai importante și mai bogate. Spitalul se medicalizează, se elaborează o nouă știință terapeutică. Ospiciul păstrează o dimensiune penală moștenită de la politica de încarcerare din epoca clasică. Spitalul rămâne sursa esențială de asistență. În 1840, când spitalele cheltuiesc anual pentru ajutoarele publice 49 de milioane de franci, birourile de binefacere nu cheltuie decât 9. În zorii anului 1848, în Franța, există 1338 de spitale și ospicii cu venituri foarte inegale. 5% din spitale posedă trei sferturi din resurse. Regiunile cele mai bine dotate sunt cele mai puternice din punct de vedere economic și cele a căror încadrare religioasă este cea mai pronunțată. Spitalul este înainte de toate o instituție urbană și apoi pariziană. Între 1800 și 1850, au fost create nu mai puțin de treizeci de spitale. Filantropii foarte critici față de cheltuielile de spitalizare îndeamnă la externalizare¹⁸. Birourile de binefacere, create în 1796 cu scopul de a organiza la domiciliu asistența săracilor, au fost alipite administrației municipale. Ele găsesc resurse într-o taxă pe spectacole, în donațiile particularilor și în subvențiile municipalităților. Parisul posedă un birou pentru fiecare arondisment. Aceste birouri distribuie pâine, supă, lenjerie, uneori mobilă, cearșafuri. Câțiva medici dau consultații și efectuează vaccinări gratuite. Progresiv, birourile de binefacere au devenit pivotul muncitoresc al unei asistențe foarte variate acordate săracilor. Aceasta merge de la plasarea copiilor ucenici până la înhumarea gratuită, trecând prin distribuirea picioarelor de lemn sau reducerea dreptului de patentă. O rețea complexă de instituții vechi și moderne, religioase și laice, încearcă să ajute, să stăvilească, să controleze și să moralizeze societatea săracilor. Societatea filantropică, lansată de B. Delessert în 1800, încearcă să-i ajute pe nevoiași și își fixează ca obiectiv să aducă ajutoare temporare muncitorilor grație dispensarelor și cantinelor sale. Ea vrea să le inculce și simțul economiei. Numeroase societăți fondate de donatori „generoși” pun în aplicare în 1840 dispensare sau mici ospicii care oferă ajutor medical gratuit, distribuie lenjerie, supă, pâine. Cerșitul este reprimat în continuare: închisorile pentru cerșetorie și casele de refugiu îi tratează încă pe săraci prin încarcerare.

„**Turnurile**” bisericilor, dispozitiv principal care primește sub anonim copii abandonati, sunt suprimate treptat. *Primele creșe* sunt create de F. Marbeau în 1844, sălile de azil primesc copii nevoiași până la 6 ani. Atelierelor de lucru municipale li se adaugă cele care erau conduse de călugări, filantropii interesându-se de coloniile agricole pentru tinerii nevoiași inspirate de exemplele olandeze și belgiene. În 1818,

¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

generalul Van den Bosh a fondat în Olanda o societate de binefacere finanțată de acționarii filantropi și ajutată de guvern. Ea are ca scop deversarea în coloniile agricole a excesului de populație săracă a orașelor. Mișcarea a eșuat în Franța, dar suscită un nou interes în 1848 când se încearcă crearea coloniilor agricole în Algeria.

Prevederea modernă împotriva nefericirii sociale

Persoanele de vază de la începutul secolului al XIX-lea încearcă să promoveze noi forme de asistență. În centrul acestei schimbări: **mișcarea asociativă și ideea unei auto-asigurări** pentru a face față întâmplărilor vieții. Foarte vechi, fenomenul se dezvoltă într-un mod nou în societățile de ajutor mutual. Casele de pensii, cele de economii sunt tot atâtea instituții care intră în noua logică a prevederii individuale. Chiar ideea unei politici sociale extinse la condițiile de muncă sau de salariu nu poate să prindă contur la începutul secolului al XIX-lea. Singurele legi semnificative sunt cele care interzic munca copiilor, dar aceste legi limitează problema la prezervarea copilăriei, a „rasei”, cum se spunea atunci. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în Anglia au fost înființate primele case de economii, cu scopul de a primi economiile muncitorilor. O lege din 1830 încurajează casele de economii care aduc un profit de 4% în timp ce bonurile regale oferă 2 sau 3%. Pentru filantropi, acest sistem de prevedere trebuie să aducă siguranță săracilor, permițându-le să dețină la sfârșit o mică proprietate. Dar progresele caselor de economii sunt lente. În toate țările Europei, multe sunt în deficit. Mai ales clasele populare au recurs din plin la casele de amanet. Existau 24 înainte de 1790 și vor fi 46 sub a II-a Republică. Numai cea din Paris reprezintă jumătate din operațiunile de împrumut pe amanetare. Slabe rezultate obținute de casele de economii determină notabilitățile să încurajeze, după modelul englez, casele de pensii, casele de prevedere sau de ajutor. La jumătatea drumului între casele de economii și tutela paternalismului tradițional, aceste organisme depind înainte de toate de inițiativa patronilor din industrie. Eficacitatea lor în Franța progresează mult mai încet decât în Anglia sau în Belgia. Casele se alimentează, cel mai adesea, nu din cotizații regulate, uneori imposibil de extras din salarii, ci din rețineri accidentale. Muncitorii rămân sceptici față de schema de auto-asistență a burgheziei moderniste.

Adevărata noutate a anilor 1840 constă în progresul societăților de ajutor mutual. Ele au luat cea mai mare amploare în Anglia. În 1773, Camera comunelor încurajează printr-un *bill* asociațiile de binefacere mutuală, *Friendly Societies*¹⁹. Aceste societăți asigură ajutoarele cele mai diverse: asigură cheltuielile pentru înmormântare, ajutoare în caz de boală, de infirmitate sau de văduvie, bătrânețe, furnizează combustibil, haine, alimente, unelte, oferă copiilor o educație potrivită, ajută la emigrarea în Statele Unite. Societățile care asigură pensiile viagere trebuie să fie certificate prin lege și trebuie să țină tabele ale bolii și mortalității. În Franța,

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

societățile mutuale sunt asigurate de cotizațiile muncitorilor, adesea îmbogățite cu subvențiile de origine patronală sau municipală. Succesul lor ține de fapt de ambiguitatea lor. Ele sunt în același timp rezultatul reformismului notabililor – ei văd în aceasta un adevărat plan împotriva sărăciei care îi pun pe săraci în situația de a se lipsi de ajutoare – și punctul de plecare a unei noi reforme de solidaritate între muncitori. Obiectivul lor este de a garanta, în caz de boală, o alocație zilnică, în loc de salariu. Ele se îngrijesc de cheltuielile pentru medic, de medicamente și acordă văduvelor un ajutor temporar. *Există societăți de indivizi, adesea de origine religioasă, dar și societăți profesionale.* Printre cele din urmă, unele sunt foste case de prevederi patronale. Altele au fost fondate chiar la inițiativa muncitorilor. Numeroase societăți se năruie sub cheltuieli de boală și văd diminuându-se numărul membrilor lor. Măririle necesare de cotizație, în general destul de ridicate, limitează experiența la clasa muncitoare mai înstărită. Cea mai mare parte vehiculează o ideologie moralizantă, care respectă ordinea²⁰. Pensiile sunt deja plătite celor care lucrează în arsenale în marină sau funcționarilor. Numeroase întreprinderi au adoptat un mod de prevedere obligatorie pentru alimentarea unei case de pensii. Grija filantropilor liberali de a-i îndrepta pe muncitori mai ales spre asigurarea de boală, mai accesibilă este evidentă. În Belgia, în 1850, Adunarea votează o lege constituind casele de pensii. De la acea dată, în Belgia, căile ferate organizate în societate de stat au pus în practică o vastă societate de ajutor mutual. Fiecare companie minieră belgiană a creat pentru muncitorii săi case de ajutor în caz de boală, apoi toate societățile s-au reunit într-o casă de prevederi sociale care are în vedere cazurile de infirmitate și acordarea de ajutoare văduvelor și orfanilor. Instituții similare există în Olanda, în Prusia, în Elveția și în Italia.

Anul 1848

Revoluția din 1848 arată cu claritate inadaptarea operelor de binefacere la societatea industrială. Marile șantiere de modă veche, deschise de guvern la Paris și la Lyon, au concentrat nemulțumirea în loc să o dilueze. Numeroasele societăți de caritate, cea mai mare parte creștine, au fost copleșite, mijloacele lor fiind prea limitate și ideologia lor moralizantă în contratimp cu dinamica revoluționară. Asistența tradițională s-a făcut țândări și o nouă generație se confruntă cu chestiunea socială, considerată de acum înainte într-un mod mult mai global, cu voința de a nu separa sărăcia și munca, asistența și organizarea producției. Numeroasele idei ale filantropilor au fost reluate dar numai sub formă de componente; sistemele sunt măturate, incapabile să aducă răspunsuri mișcării populare²¹. O idee se impune din 1848 la 1851: protecția socială trebuie să fie o afacere colectivă care implică statul. Își face loc ideea unei asigurări mutuale la scara corpului social. Pentru L. Blanc,

²⁰ *Ibidem*, p. 29.

²¹ *Ibidem*, p. 32.

care prezidează comisia din Luxemburg, noul „Parlament al muncii”, prevederile generalizate trebuie să substituie asistența ocazională. Dacă revoluția arată și slăbiciunea sistemelor de protecție socială în Germania, în Austria și în Italia, *a contrario*, societatea engleză, mai matură din punct de vedere economic, pare să fi găsit un echilibru relativ în structurile suple ale unei auto-asistențe, care ține deja în mare parte de puterea mare a sindicatelor și de eficacitatea formelor de protecție oferite de o societate în care cadrul religios rămâne foarte puternic. După iunie 1848, republicanii albaștrii, legitimiștii, democrat-socialiștii sunt convinși că asistența și prevederea nu mai pot fi lăsate la întâmplare, pe seama inițiativei private. Această nouă idee a unei concepții intervenționiste a statului apare și în proiectul de medicină gratuită, apărât atunci de doctorul Levy la Adunarea din 1851: „Statului și nu comunelor trebuie să le revină tutela bolnavilor, a bătrânilor și a orfanilor”. Articolul 8 al Constituției celei de a II-a Republici stabilește: „Republica trebuie să asigure printr-o asistență fraternă existența cetățenilor nevoiași fie procurându-le resurse, fie oferindu-le ajutor celor care nu sunt capabili să lucreze”.

Legea din 22 aprilie 1850 asupra curățării locuințelor insalubre antrenează amestecul puterilor publice în gestiunea patrimoniului imobiliar împotriva proprietarilor. Legea din 2 ianuarie 1851 stabilește asistența judiciară, cea din 24 iulie 1851 reformează administrația caselor de amanet.

Legea din 7 august 1851 constrânge spitalele urbane să primească persoanele din mediul rural. Legea din 10 ianuarie 1849 *organizează Asistența publică la Paris*, cu un director numit de ministru, și creează pentru Franța un *consiliu al Asistenței publice și comitetele regionale* însărcinate cu supravegherea muncii și a instituțiilor de caritate. În același moment sunt fondate *creșele publice*. Proiectul unei mari case de pensii nu este nou, dar criza îi dă o nouă deschidere pentru că sistemul anterior de pensii este distrus de criza mutualălor, care și-au pierdut cotizanții. *Casa națională de pensii*, în ciuda obiecțiilor lui Thiers și grație sprijinului catolicilor sociali, este creată pe 25 iunie 1850. Casa națională de pensii este deschisă oricărei persoane care dorește să-și constituie o pensie. Punerea în practică a regimului de pensii se sprijină totuși pe salariile mici. Fără îndoială, legea Casei naționale de pensii nu răspunde exact nevoilor muncitorilor, dar, în ciuda insuficiențelor, ea nu le aduce nici prejudicii deoarece dă prioritate prevederii asupra asistenței. Legea societăților de ajutor reciproc lasă să se întrevadă un „sechestru” al guvernului pe instituțiile de binefacere. El se accentuează sub al doilea Imperiu, cu un caracter mai represiv, mai ales precauții juridice și polițieneste în privința caselor de ajutor reciproc care ar putea favoriza „autonomia populară”. Casele de pensii, contrar caselor de economii, nu ofereau depunătorului nici un drept de supraveghere până la scadență. Ele au creat depunătorilor un sentiment de abdicare care era contrar dorinței de control și de participare care se manifesta la muncitori. Aceasta explică preferința lor pentru mutualismul tradițional și eșecul unei tentative precoce a unui Stat-providență autoritar.

În Germania, elanul revoluționar din 1848 confirmă respingerea opțiunii liberale. Se intenționează să se promoveze o „monarhie-providență” capabilă să organizeze o adevărată colaborare între „coroană” și proletariat împotriva burgheziei liberale. Dar politica socială germană este încă ezitantă și influența economiștilor liberali, importantă. Pentru a face față unei probleme sociale de mari dimensiuni, sistemul legii engleze a săracilor este introdus atunci în numeroase orașe mari industriale. În 1853 este pus în practică la Elberfeld un sistem de asistență care va deveni un model pentru numeroase orașe germane. Dar în Germania, după Revoluția din 1848, soluția este căutată pe latura mai ales a reglementărilor. **Consiliile de corporație se organizează pentru a stabili arbitraje privind orele de muncă, salariile și condițiile de lucru.** Este înființat un birou al inspectorilor de manufacturi și fondurile de asigurări se multiplică pentru a acoperi cheltuielile de boală. Toate aceste măsuri acoperă mai ales mica producție artizanală. **Marea întreprindere rămâne încă supusă inițiativelor paternalismului patronatului.** În opoziție cu o Anglie în care liberalismul are suficientă vitalitate pentru a invita muncitorii să-și asigure ei înșiși propria securitate, **Franța și Germania, din cauza profunzimii crizei pe care o traversează, sunt înclinate, la mijlocul secolului, să reintroducă o responsabilitate colectivă a statului față de soarta muncitorilor.** Înaintarea devine foarte nesigură. În Franța, primele rudimente ale Statului-providență își leagă soarta de un stat autoritar care nu va ajunge să stăpânească problematica mediului muncitoresc. În Germania, „monarhia-providență” nu este încă decât un proiect²².

Asigurările sociale germane

Legile bismarckiene, stabilind regimuri obligatorii de asigurare pentru boală, accident, pensii, propun Europei muncitorești un model inedit de protecție. Bismarck, foarte uimit de Comuna din Paris și confruntat cu o afirmare rapidă a socialismului german, a fost repede convins de necesitatea unei politici mult mai intervenționiste într-o societate încercată de schimbările capitalismului. Cotitura este făcută în 1879, când alegerile aduc în Reichstag o majoritate conservatoare. În 1880, bismarckismul și-a găsit imaginea definitivă. Cancelarul gândește că, mai mult decât „legile de fier” care lovesc syndicatele și organizațiile socialiste, se impun noi drepturi sociale pentru a nu acorda drepturi politice mai largi. Trebuie reduse inegalitățile economice pentru a păstra inegalitatea puterii politice. Chiar dacă Bismarck se referă la un creștinism vag, nu există preocupări morale care să justifice în profunzime o reformă socială acordată de sus, de atotputernicul stat. Numeroși tehnocrați apără ideea unei **intervenții necesare a statului în societate.** În Reichstag, partidele conservatoare legate de protestantism și ostile liberalismului s-au aliat la Zentrum, care numără în rândurile sale pe baronul von Ketteler, un partizan hotărât a unei foarte largi extinderi a protecției sociale.

²² *Ibidem*, p. 37.

Chiar din 1878 există o inspecție obligatorie a fabricilor. Legea din 15 iunie 1883, completată în 1892, instituie un regim de **asigurare de boală**, alimentat de plățile obligatorii ale muncitorilor și funcționarilor care câștigă mai puțin de 2500 de franci pe an. Două treimi din asigurare este alimentată de muncitori și o treime de patronat. Ea acordă gratuitate îngrijirilor și a spitalizării, plata în bani a jumătate din salariu timp de 26 de săptămâni. Asigurarea este obligatorie, dar legea lasă să subziste casele de boală întemeiate de muncitori, sau de patroni; ea nu creează case oficiale decât acolo unde lipsesc. Muncitorii pot face parte dintr-o casă privată, dintr-o casă regională, dintr-o casă de corporație. Asigurarea nu este administrată de stat, ci de asociațiile corporative alese în proporție de două treimi de muncitori, iar o treime – de patroni²³. **Asigurarea în caz de accident**, instituită printr-o lege din 6 iulie 1884, finanțată numai de patronii organizați în case de ajutor reciproc, oferă dreptul la ajutoare în bani putând să urce până la două treimi din salariu. Sistemul pus în practică este destul de îndepărtat de schema etatistă a lui Bismarck. Descentralizat, el nu conferă statului decât un rol de control în ultimă instanță și acesta din urmă nu apare ca un veritabil arbitru al intereselor. Patronatul cotizează destul de puțin dar controlează totuși organizația, destul de variată de la o regiune la alta. Prezența muncitorilor în organisme de gestiune apare chiar după 30 de ani un progres important. Pe 22 iunie 1889, Bismarck, cu votul pentru asigurarea de bătrânețe-invaliditate, își reia proiectul de atașare a muncitorilor la stat. Cotizațiilor acumulate și vărsate în aceeași măsură de muncitori și patroni, statul german adaugă partea sa de finanțare și se îngrijește de cheltuielile de gestiune.

Statul german, autoritar și antidemocratic, a știut să încredințeze parțial administrația asigurării asiguraților înșiși, ceea ce condamnă rapid o mișcare mutualistă care de altfel nu fusese niciodată foarte puternică. Începând din anul 1890 casele de gestiune a asiguraților fac un loc mai mare reprezentanților muncitorilor și joacă chiar un rol de arbitraj în conflictele din sânul întreprinderilor. Majoritatea claselor conducătoare europene consideră că intervenția statului german, pe teren social, nu este decât expresia arhaismului unei puteri autoritare. Faptele însă dezminț catastrofismul liberal. Începând cu 1890, Reich-ul include familiile fără a mări cotizațiile. „Modelul” german găsește imitatori mai mult sau mai puțin fideli în nenumărate sisteme de protecție socială: în Italia, în Suedia, în Austro-Ungaria, în Cehoslovacia. Dar condițiile istorice care au înclinat în favoarea „soluției” germane nu se regăsesc peste tot în Europa. Liberalismul social rezistă în marile națiuni²⁴. În 1892, asigurarea de boală este extinsă la servitori și la muncitorii agricoli. În 1913, 13 milioane de persoane beneficiază de asigurarea de boală. Funcționează o asistență asigurată de un întreg ansamblu de opere caritabile înrădăcinate în viața asociativă și religioasă germană. În anul 1897 este înființat *Caritasverband fur das katholische Deutschland*, 50 de ani după *Innere Mission*, operă protestantă. *Caritasverband*, cu

²³ *Ibidem*, p. 40.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

L. Werthmann în frunte, este aproape de *Arbeiterwohl*, care adună industriașii catolici germani. Ascensiunea rapidă a socialismului german, în ciuda panopliei legilor bismarckiste, poate fi considerată drept semnul eșecului proiectului politic al cancelarului. Dar acesta nu poate fi judecat numai la acest nivel. Germania nu cunoaște echivalentul sindicalismului revoluționar francez. Succesul economiei germane, posibilitatea integrării sindicatelor într-un sistem extins de convenții colective demonstrează că primele jaloane ale Statului-providență nu vin prin deducție din eficacitatea economică a capitalismului (așa cum gândeau liberalii), ci se impun ca o componentă a puterii sale.

Marea Britanie este încă departe de a dispune spre 1870 de un sistem foarte eficace de protecție socială. Carențele sale evidente apar în timpul crizelor economice. Filantropia privată, foarte dezvoltată, își împarte cu misionarii săi marile orașe pentru a moraliza grupurile sociale cele mai sărace. La coticura anilor 1880, legea săracilor cunoaște ea însăși o evoluție reală. În 1886, J. Chamberlain, în fruntea Biroului administrației locale – înlocuiește Biroul legii săracilor din 1871 – incită municipalitățile să ofere de lucru și ajutor săracilor, să asiste copiii, în afara poor-houses-urilor (case ale săracilor). Spre 1900, dispensarele, ajutoarele familiale, vizitele medicilor sunt de acum cheltuielile cele mai importante ale legii săracilor. Poor-houses primesc mai ales invalizi bolnavi și vagabonzi. Marea Britanie victoriană, încercată de criză, rezistă încă sistemului de intervenție a statului. Clasele populare au recurs din plin la companiile de asigurări și depind în esență de rețeaua de ajutor reciproc din Friedly Societies. Mișcarea sindicală engleză, foarte puternică, este până la sfârșitul secolului un obstacol în fața tentațiilor etatiste. *Trade-uniunile* funcționează de fapt ca societăți de ajutor reciproc. Cotizațiile ridicate care le sunt plătite servesc și ca ajutor în caz de boală și de șomaj.

În Franța, al II-lea Imperiu, care a lezat libertățile, a discreditat ideea de intervenție a statului. În numele apărării libertăților politice, se stabilește un consens subtil între conservatorii sociali și republicani, care s-au despărțit clar de moștenirea lor din 1858. Republica, doritoare să cucerească satele, ca și mediile de afaceri, confundă categoric libertatea politică, libertatea economică și libertatea socială. Chiar dacă are nevoie de voturile țăranilor, partidul republican nu poate să negligeze voturile muncitorilor din orașe. O aripă radicală grupată în jurul lui Clemenceau cere anchete asupra condiției muncitorului în criză. Franța republicană, contrar Germaniei, caută consensul mai puțin în ideea de securitate socială cât în democrația politică, promisiune a accesului fiecăruia la proprietate și siguranță în independență. Răspunsul la chestiunea socială în absența legilor importante – legea din 1872 care protejează copiii de munca precocă se mulțumește de fapt să reia spiritul legii din 1841 extinzându-l femeilor – se limitează la încurajarea unui mutualism democratizat și republican grație acordării dreptului de reuniune și de asociere²⁵. De la începutul secolului al XIX-lea, una din grijile majore ale patronatului a fost de a

²⁵ *Ibidem*, p. 46.

ține pe loc un muncitor care, la cea mai mică criză, la prima solicitare care ține de salariu sau de serviciu, a fost întotdeauna tentat să își schimbe întreprinderea, orașul sau cartierul. Singurul răspuns eficace a fost de a pune în practică o politică socială în întreprindere. Dacă muncitorul o părăsește, el își pierde toate avantajele. Acesta este și un răspuns la amenințarea de intervenție a statului. Paternalismul întreprinderii este foarte vechi, mai ales în uzinele mari: metalurgie, mine, chimie și uneori textile. El a luat forme din ce în ce mai variate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și apare atunci drept mijlocul privilegiat de a moraliza, de a fixa mâna de lucru și de a-i acorda calificative.

În Franța, inițiativele patronatului catolic au fost înlocuite cu instituții inspirate de F. Le Play și Societatea sa de economie socială (1856), apoi de Uniuni pentru pacea socială (1872). Critic la adresa societății liberale și individualiste, reacționar în sensul strict, el predică colaborarea claselor, restaurarea în cadrul societății industriale a unui fel de „neofeudalism” care face din întreprinderea înscrisă în tiparul vechii societăți rurale un spațiu ierarhizat. Patronul aduce muncitorului protecția sa în schimbul ascultării. Filantropia alsaciană constituie o altă soluție patronală la chestiunea socială. Ea se înscrie în oraș, în orașele muncitorești – textilstul J.H. Dollfus a creat în 1853 Societatea orașelor muncitorești, cuprinzând 500 de case individuale –, și înțelege prin școală locuința socială, casele de economii, instituții de igienă socială, adaptarea muncitorului la condițiile tehnice ale unei industrii și ale unei societăți moderne²⁶. În Franța, departe de democrația politică afișată de Republică, se organizează în umbra marii uzine a cărei greutate crește, locuințe muncitorești, magazine comerciale, săli de azil, sisteme de pensii și de asigurare în caz de boală, îngrijiri medicale. În Europa, „modelul” paternalist însoțește peste tot dezvoltarea marii întreprinderi. „Neglijența” globală și intervenționismul social al marii întreprinderi își găsesc limitele la cotitura anilor 1890, care reprezintă un deceniu major în evoluția politicii sociale a Europei. Chiar dacă mica întreprindere continuă să joace un rol fundamental, se dezvoltă atunci o industrie mai capitalistă în care statutul salariatului nu mai apare ca un moment al vieții profesionale înaintea unei posibile „instalări”, ci ca un destin durabil.

Ca și în anii 1840, se descoperă o sărăcie proliferantă într-un moment în care capitalismul își schimbă dimensiunile. În Franța, anchetele Oficiului de muncă, mărturiile fraților Bonneff (Viața tragică a muncitorilor), arată asprimea muncii, alimentația insuficientă și alcoolismul care distrug de acum înainte spațiul neorganizat al periferiilor. În Anglia, o treime din clasele populare trăiește într-o sărăcie teribilă. Dincolo de chestiunea socială identificată cu chestiunea muncitorească, se pune problema mai generală a situației femeilor și a copilului, teren pe care rolul statului pare crucial deoarece natalitatea și demografia sunt chestiuni naționale. Se conștientizează limitele unei filantropii private care nu se atașează decât de recuperabili și care abandonează statului, în revanșă, invalidul,

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

incurabilul, „deșeu” social. Aceste mutații socio-economice se traduc printr-o criză a liberalismului clasic și alimentează un revizionism liberal favorabil intervenției statului. Economisții Europei sunt atenți la „socialismul tribunei” german și la realizările eficace ale bismarckismului social. Noul papă Leon al XIII-lea înțelege să se îndrepte spre o viguroasă recucerire a lumii muncitorești. În ochii săi, lupta împotriva socialismului ateu trece printr-o critică a liberalismului responsabil de disoluția legăturilor sociale.

Sfârșitul secolului: căutarea păcii sociale

Chiar din anii 1880, în Regatul Unit, credința în auto-asistență este contestată progresiv de ideea de acțiune colectivă. Apare o convergență între curente de idei de origini diferite. Instituțiile reformiste fac presiune asupra comisiilor regale și comitetelor Tezaurului care lucrează asupra chestiunii sociale.

În Belgia se organizează o mișcare de reacție împotriva liberalismului. Societate de morală publică creată în 1880 și animată de avocatul Mussche, Liga națională belgiană pentru triumful ordinii și al religiei, de origine catolică și animată de contele d' Oultremont de Presles, ajută societățile muncitorești și înțeleg să restaureze „armonia socială”. V. Brants, discipol al lui Le Play, profesor la universitatea catolică din Louvain și animator al Societății de economie socială, pledează de acum înainte în favoarea organizării unui Minister al Industriei și al Muncii²⁷.

În Franța, tradiția liberală, deși solid instalată, este pusă la încercare. Ralierea catolicilor francezi la Republică, voința lor (în spiritul enciclicei *Rerum novarum*) de a apăra o politică socială activă pentru a recuceri mediul muncitoresc, întăresc un curent conservator din punct de vedere politic, dar internaționalist din punct de vedere social. Este decisivă apariția unei mișcări reformatoare în sânul partidului republican, dominat până atunci de idei liberale. Viața socială nu este numai luptă și concurență, ci și solidaritate. Dacă egalitatea economică este imposibilă, un program de asigurări obligatorii trebuie să asigure muncitorilor un minim social. **În stânga radicală, la socialiștii independenți ca A. Millerand, se degajă un „al treilea partid” al reformei sociale.** Scopul său este de a arăta că Republica nu poate asigura pacea socială decât printr-o politică de intervenție a statului.

Până în 1905 reformele engleze rămân blocate. Din 1906 în 1914, partidul liberal se convertește la ideea unei intervenții sociale a statului, considerată atunci drept un mijloc privilegiat de a extinde libertățile. Aripa activă a partidului, cu W. Churchill, D. Lloyd George, sprijinită pe un curent reformator în care îl întâlnim pe Beveridge, reușește să obțină o majoritate legislativă câștigată de reforme. Șomajul și grevele impun votul unei pensii de bătrânețe non-contributivă, finanțată de buget și destinată persoanelor de peste 70 de ani care nu au 32 de lire venit pe an.

²⁷ *Ibidem*, p. 51.

În 1911-1912, liberalii la putere fac să se voteze cu sprijinul Partidului laburist și a *trade-uniunilor* și împotriva corpului medical, **The National assurance act (1911) acoperind boala și șomajul**. Lloyd George anchetase el însuși în legătură cu asigurările bismarckiste și se convertise într-un mod foarte pragmatic la virtuțile obligației. **Mai mult decât un adevărat „plan de sănătate” sau un instrument de luptă împotriva șomajului, planul lui Lloyd George este mai întâi un plan împotriva sărăciei**. Indemnizația de bătrânețe nu-i vizează în rest decât pe nevoiași și nu este contributivă. Acest plan permite în același timp claselor populare să se elibereze de legea săracilor și de un pauperism devastator, plagă a societății britanice²⁸.

O cotitură importantă este realizată în 1898, când, după modelul german, este votată **o lege a accidentelor de muncă**, care introduce în Franța principiul **riscului profesional**. Incapacitatea permanentă oferă dreptul la o rentă de două treimi din salariu, moartea la o rentă a soțului/soției de 20% din salariu. **Chiar din 1891, M. Rouvier depune o propunere de lege asupra pensiilor muncitorești, proiect blocat de patronatul căruia îi este teamă de asigurarea obligatorie**. În ce-i privește pe muncitori, aceștia vor să se constituie pensii fără rețineri dintr-un salariu care nu asigură decât strictul necesar. În ciuda acestor greutăți, legea este votată pe 5 aprilie 1910: vârsta pensionării este fixată la 65 de ani, pensia este constituită din plățile obligatorii ale asiguraților care câștigă mai puțin de 3000 de franci pe an, din contribuțiile echivalente ale patronilor, din alocațiile viagere ale statului. În opoziție cu legea germană, străinii sunt excluși din acest sistem²⁹. Legea este un eșec. Opoziției patronale i s-a alăturat o puternică opoziție muncitorească. La începutul secolului XX, numai 10% din salariații bărbați beneficiază de un regim de pensii.

Franța dezvoltă o panoplie de legi de asistență care, cu toate că sunt decalate în raport cu logica modernă a asigurării sociale, aduc un ajutor celei mai sărace fracțiuni a salariaților: *asistența medicală gratuită pentru cei mai săraci* (15 iulie 1893), *protecția socială a bătrânilor și infirmilor* (14 iulie 1905), *asistența copiilor abandonați, un ajutor acordat familiilor numeroase după al patrulea copil* (14 iulie 1913), repausul de 4 săptămâni după naștere cu indemnizația compensatorie a pierderii salariului (19 iunie 1913). Dincolo de stat, există și o politică socială locală în care operele private și acțiunea municipală acționează adesea împreună.

Bilanțul social al începutului de secol rămâne scăzut în comparație cu ambițiile curentului reformator. Majoritatea patronatului luptă cu hotărâre împotriva intervenționismului statului, cu convingerea că singura politică socială viabilă este a sa. Lumea muncitorilor este foarte divizată și ideea unui al treilea drum reformist capabil să asigure mai multă bunăstare muncitorilor se lovește de sindicalismul

²⁸ *Ibidem*, p. 54.

²⁹ *Ibidem*, p. 55.

revoluționar. Acesta din urmă încurajează patronatul să conteze pe un câmp al fricii și din 1906 pe represiune.

Partidul radical și clasele de mijloc au jucat un rol important în eșecul unei noi politici sociale. Încercând cu aripa sa stângă și cu reformatorii să privilegieze o alianță cu muncitorii și să promoveze o legislație socială mai avansată, partidul radical dă înapoi fiindu-i teamă de dinamica revoluționară și pentru că baza sa socială, mica întreprindere, refuză să vadă statul social pătrunzând în sfera micii producții³⁰. Chiar dacă a conceput o legislație uniformă statul se grăbește să multiplice derogările care vadează legea de conținut.

În loc să se îndrepte spre Statul-providență, Statul francez rămâne înaintea de toate apărătorul proprietății, a unei proprietăți democratizate care constituie încă un orizont privilegiat pentru cimentarea Republicii și oferirea unei anumite siguranțe unei largi fracțiuni din clasele populare, dar mai ales unei părți a clasei de mijloc.

Modelul german care constă în aplicarea unui regim de asigurare în caz de boală și bătrânețe obligatoriu a fost urmat de mai multe țări. Din 1888, Austria imită modelul Germaniei, urmându-i Danemarca în 1891-1892, Belgia în 1894, Luxemburg în 1901. În toate cazurile, există cotizațiile reunite ale salariaților și ale patronilor. Legea funcționează numai pentru salariații care au venituri mici. Obligația cotizării arată că este vorba despre corectarea cu precizie a defectelor liberalismului³¹. În Belgia, presiunea socialistă și cea a marilor greve care izbucnesc în martie 1886 impun o schimbare a politicii sociale. Clasa politică aplică o legislație socială: reglementarea duratei muncii copiilor (1889), locuințele sociale (1887), protecția copiilor săraci (1912), dar și legi represive împotriva activismului muncitoresc. În 1887 se pun în practică **organisme de arbitraj paritar: consilii ale industriei și muncii**.

Precum am spus, din 1888, Austria imită modelul Germaniei, și introduce un regim de asigurare socială în caz de boală și bătrânețe obligatoriu. Asigurările sociale au apărut încă de la sfârșitul secolului XIX, având ca scop susținerea financiară a persoanelor ce nu realizează venituri dintr-o activitate proprie, din cauza pierderii locului de muncă sau din cauza pierderii temporare sau definitive a capacității de muncă. Astfel, prin diferite legi au fost reglementate asigurările de boală și de șomaj, pensiile, asigurările în caz de accidente etc. Sistemul asigurărilor are la bază contribuția financiară a indivizilor și redistribuirea fondurilor astfel obținute în folosul celor care se află în situații problematice. Așadar, cotizanții primesc, atunci când au nevoie, ajutoare proporționale cu contribuția lor și cu dimensiunile trebuinței.

În multe țări fenomenul cel mai frecvent este cel al aplicării regimului de indemnizație de accidente de muncă, care recunoaște existența unui risc profesional.

³⁰ *Ibidem*, p. 56.

³¹ *Ibidem*, p. 57.

Austria a preluat acest fenomen în 1889. În Austria, asigurarea este girată de organizații corporative.

La 1 mai 1890 s-a sărbătorit sub forma unor adunări și plimbări, pentru prima dată în Austria o zi de pauză de lucru. Sfârșitul secolului XIX a adus și egalitatea în drepturi pentru femei. Cea mai cunoscută luptătoare pentru emanciparea femeilor din Austria a fost vieneză Rosa Mayreder.

În decembrie 1917 a fost înființat pentru prima dată în istoria statului austriac un minister pentru asistență socială, care însă nu a luat măsuri determinante în acest domeniu. Așa se face că abia politicienii social-democrați ai Primei Republici, precum Ferdinand Hanusch și Julius Tandler, au preluat sarcina de a crea un sistem încheiat de asistență socială.

Perioada dualismului austro-ungar cuprinde o jumătate de secol și se caracterizează printr-o intensificare continuă a politicii de deznaționalizare a românilor din Transilvania și din toate celelalte teritorii de sub coroana ungară. Aspectele acestei politici sunt extrem de variate, ele cuprinzând absolut toate laturile principale ale vieții sociale. Toate pârgurile de care dispunea statul: administrație, justiție, biserică, școală, armată, poliție, ansamblu economic, colonizările, așa-zisa „apropiere socială” precum și o serie de măsuri abuzive, represive și de intimidare sunt utilizate de către regimul maghiar în sensul deznaționalizării cât mai grabnice a românilor și a tuturor celorlalte naționalități nemaghiare.

Politica de maghiarizare forțată și artificială a românilor este continuată și înăsprită an de an de către guvernele maghiare. În scopul maghiarizării copiilor ai căror părinți nu le puteau asigura întreținerea, ori nu le puteau da îngrijirea necesară (precum și orfanilor între 3-6 ani), se aduce legea XV din 1891, privind azilele de copii, așa numitele *kisdedov* – uri. În aceste zile, ocupația copiilor – spunea legea – a căror limbă maternă nu e limba maghiară, trebuie să fie legată cu introducerea în cunoștința limbii maghiare ca limbă a statului. Ba mai mult, scopul acestor școli era acela de a trezi și dezvolta în sufletele copiilor sentimente de alipire la patria maghiară și conștiința că aparțin la națiunea maghiară³². *Replica* arăta că în fond, era vorba de „o fabrică de desnaționalizare în stil mare” iar metoda putea fi calificată drept ienicerască, scopul „adevărat și clar” fiind acela de a lipsi pe copii de limba părinților lor, în speranța de a-i putea astfel maghiariza. S-au desfășurat numeroase adunări de protest ale românilor. Dintre ele amintim pe cea de la Băsești, a alegătorilor români din cercul Cehului Silvaniei, din 14 februarie 1891, la care a participat și liderul român George Pop de Băsești, ca și aceea de la Cluj din 26 februarie 1891, condusă de Iuliu Coroianu.

În parlament, în camera magnaților, contra proiectului de lege au vorbit iarăși cei doi mitropoliți Miron Romanul și Ioan Vancea și episcopii Victor Mihali și Ioan Mețianu, precum și superintendentul sașilor G.D. Deutsch. Ioan Mețianu spunea

³² Societatea cultural-științifică „George Barițiu”, *Istoria României, Transilvania, vol. II (1867-1947)*, Editura George Barițiu, Cluj-Napoca, 1999, p. 120.

limpede că poporul român vede în acel proiect o tendință de maghiarizare forțată. Protestul lor ca și al românilor ardeleni n-a fost însă luat în seamă, deoarece guvernele maghiare nu aveau nici un fel de scrupule în promovarea maghiarizării prin orice mijloace. O importanță deosebită o prezintă și legile școlare. Ce se urmărea de fapt prin aceste legi școlare. Una se referea la îmbunătățirea salariilor învățătorilor din școlile susținute de stat și alta la raportul de drept și salariile învățătorilor din școlile comunale și confesionale. Scopul lor principal era maghiarizarea naționalităților. Întregul proces de învățământ a fost reorganizat astfel încât predarea limbii maghiare devenea obligatorie încă din primul an de școală, numărul orelor la această limbă crescând an de an³³. Se știe că salariile învățătorilor din școlile românești erau asigurate de biserici și de congregații prin contribuția directă a cetățenilor români, în sumă de până la 800 coroane anual. Pentru școlile maghiare de stat, legea Apponyi stabilea un salariu de 1000-1200 de coroane, ceea ce crea din capul locului o discriminare flagrantă față de populația de altă naționalitate, care contribuia și ea din plin la formarea bugetului, dar nu beneficia de sprijin decât într-o proporție extrem de scăzută față de contribuția lor. Legea preciza însă că vor putea beneficia de un ajutor de stat și învățătorii din școlile confesionale, cu condiția însă ca aritmetica, geografia, istoria (maghiară) și constituția să fie predate în mod obligatoriu în limba maghiară, ceea ce însemna că pentru limba română mai rămânea desenul, cântul și alte câteva obiecte neesențiale³⁴. Totodată școlile acestea erau obligate să-și înainteze spre aprobare, adică spre cenzurare, planurile de studii, orarul lecțiilor, manualele școlare, cărțile de citire și materialul didactic auxiliar.

În Transilvania, protecția copiilor orfani și abandonati era o problemă de stat riguros organizată. În diferite localități funcționau sedii orfanale, centre de organizare a protecției copiilor orfani și abandonati. Pentru copiii găsiți și declarați din oficiu părăsiți, considerați „copii naturali ai patriei”, s-au înființat mai multe aziluri. În Transilvania azilurile erau organizate pe baza sistemului închis de ocrotire (internarea în sediul azilului) și pe baza sistemului deschis (plasarea copiilor în familii numite „familii crescătoare”). Până la 2 ani, copiii erau crescuți în institut (sediul azilului); după aceea, erau plasați în familii crescătoare ce formau de obicei colonii. Părinții crescători primeau ajutoare materiale pentru copii și erau în permanență supravegheați de sora de ocrotire din azil. Când era posibil, copiii sub un an erau plasați împreună cu mama lor în familii înstărite. Copiii neplasați în familii erau crescuți în institut³⁵.

Prin Codul civil austriac, introdus în Transilvania în 1853, completat cu legi și decrete ale Dietei în perioada 1867-1919, s-au adăugat noi reglementări cu privire la extinderea relațiilor de familie prin adopțiune, ocrotirea mamei și copilului, ocrotirea

³³ *Ibidem*, p. 123.

³⁴ *Ibidem*, p. 124.

³⁵ Elena Macavei, *Familia și Casa de copii*, Editura Litera, București, 1989, p. 39.

copilului orfan și abandonat. Dar populația românească din Transilvania a fost defavorizată juridic și, mai mult, s-a urmărit sistematic deznaționalizarea copiilor români internați în aziluri. În Transilvania funcționau mai multe societăți de binefacere: Societatea femeilor israelite (1830), Societatea Crucea Albă (1885) în Arad, aceasta din urmă a devenit prin reorganizare Liga pentru apărarea copilului (1906) și se va transforma în Federația reuniunilor de patronaj pentru prevenirea decăderii morale a tineretului și pentru salvarea copilului abandonat³⁶. Sub patronajul Astrei, înființată în anul 1861 la Sibiu, vor desfășura acțiuni filantropice reuniunile femeilor române: din Brașov, Sibiu, Lugoj, Blaj, Cluj, Beiuș. Acestea vor forma în anul 1913 Reuniunea femeilor române din Ardeal ce va deveni, după 1918, Reuniunea femeilor din România. Din inițiativa reuniunilor de femei și a secției feminine a Astrei, s-au strâns fonduri pentru înființarea școlilor de fete cu scopul pregătirii lor pentru viața de familie, pentru nașterea, creșterea și educația copiilor. Unele școli, ca cele din Brașov, Sibiu, aveau internat cu locuri rezervate pentru orfane. Periodic, în cadrul secției medicale și a serbărilor Astrei, cu sprijinul reuniunilor de femei, se organizau „expoziții de copii”, stimulându-se preocuparea și dăruirea pentru buna creștere a copiilor în familie, se organizau conferințe pe teme de îngrijire și educare a copiilor. Reuniunile de femei inițiau acțiuni de sensibilizare a opiniei publice pentru a contribui, prin donații, la întemeierea azilurilor și orfelinatelor³⁷. Prin publicațiile Astrei, se făceau apeluri pentru donații, se publicau confirmările donațiilor, se publicau constant articole instructive cu privire la creșterea și educarea copiilor.

Funcționau numeroase orfelinate și aziluri în Sibiu (1876), Cluj (1872), Arad (1873), Oradea (1887), Brașov (1877), Alba Iulia, Dej, Târgu-Mureș, Gherla, Lugoj, Beiuș. La Sibiu funcționa încă din 1761 un azil numit *Theresianum*.

În Transilvania aflată sub dominația austro-ungară, cele mai multe aziluri erau plasate la confluența zonelor etnografice românești și maghiare, urmărindu-se de fapt deznaționalizarea copiilor. În primii ani după realizarea statului național unitar român, din cele 17 aziluri maghiare statul român le-a preluat pe cele din Arad, Cluj, Oradea, Târgu-Mureș, Timișoara. O problemă stringentă a fost recăștigarea copiilor înstrăinați prin maghiarizare.

În primele decenii ale secolului al XX-lea, s-a realizat unificarea legislativă a României reîntregite. Ca urmare a măsurilor de organizare administrativă centrală, s-a înființat, în anul 1920, Ministerul Muncii, Sănătății și Prevederilor Sociale. Direcția de prevederi și ocrotiri sociale din cadrul ministerului coordona activitatea de asistență și ocrotire socială. Prin Legea Oficiului național al invalizilor, orfanilor și văduvelor de război din 1920 a luat ființă, la Iași, Societatea pentru ocrotirea orfanilor de război cu filiale în toate județele³⁸. Legea Oficiului național din 1920

³⁶ *Ibidem*, p. 40.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 41.

reglementa juridic, parțial, drepturile orfanilor: dreptul de a fi primiți în orfelinat, dreptul de a fi școlarizați, dreptul de a fi scutiți de taxe; de aceste drepturi beneficiau însă numai copiii legitimi și cei legitimați, copiii naturali și cei adoptați nu aveau aceste drepturi. Sub supravegherea societăților de binefacere se asigura asistența și ocrotirea socială în instituții și la domiciliu prin acordarea diferitelor ajutoare.

La cotitura secolului, în toată Europa se îmbogățește panoplia legilor sociale. Vechi practici se modernizează ca în Italia unde casele de amanet și-au pierdut caracterul religios pentru a deveni laice. La Milano casele de amanet s-au transformat în bancă populară. Fenomenul cel mai frecvent este cel al aplicării regimului de indemnizație de accidente de muncă, care recunoaște existența unui risc profesional: Germania (1884), Austria (1889), Norvegia (1894), Marea Britanie (1897), Franța și Italia (1898), Olanda (1899). În Germania legea completată în iunie 1900 aduce indemnizația cea mai mare și spre deosebire de Franța, se extinde la toate sectoarele activității economice. În această țară, ca și în Austria, asigurarea este girată de organizații corporative, în Italia printr-o Casă națională de stat. Progresul cel mai important are loc în domeniul asigurării medicale și într-un grad mai redus în cel al pensiilor. Cu excepția Angliei, experiențele asigurării împotriva șomajului, cea a Elveției și apoi a Germaniei, au eșuat³⁹. Din 1897, la Liege, municipalitatea subvenționează syndicatele care practică asigurarea împotriva șomajului. Dar aceste prime progrese spre „asigurările sociale” sunt rezervate mai ales sectorului marii întreprinderi.

În concluzie putem spune că gestul caritabil, indiferent de palierul social la care se produce, se justifică, primordial, prin rațiuni religioase. El poate funcționa ca un element eficace de menținere a solidarităților sociale, la diferite paliere, dar aceasta nu influențează motivația fundamental religioasă care îl comandă. La rândul ei, această motivație trimite explicit la nevoia de mântuire în viața ce va să vie, fără a mai trece prin gândirea părinților bisericii despre utilitatea socială a „pomenii”. Lumea nu a teoretizat gestul caritabil. Ea l-a înfăptuit adesea în contul și întotdeauna în spiritul bisericii, astfel încât însăși filantropia nu se detașează fundamental de justificarea religioasă a grijii și iubirii pentru celălalt. Milostenia este așadar un gest, o atitudine, cu valoare esențialmente religioasă. Aceasta rămâne intactă indiferent dacă pomana pleacă direct din mâna bunului creștin către cel nevoiaș sau dacă ea se redistribuie prin intermediul bisericii ca instituție. În egală măsură însă, valențele sociale ale gestului caritabil îl recomandă ca susceptibil de a contribui la realizarea și menținerea solidarității corpului social la cele mai diferite niveluri ale acestuia. Astfel încât ceea ce pentru noi astăzi pare să se înscrie într-o ordine politică sau socială clară, era cândva reflexul religios ale unei lumi în care laicitatea era doar un veștmânt, nu o stare de spirit. Filantropia circumscrie o seamă întreagă de atitudini în registrul compasiunii în fața oricărui tip de vulnerabilitate umană. Ea înseamnă simț al dreptății, înțelegere, răbdare și justiție inclusiv pentru cei mai umili dintre supuși,

³⁹Francis Demier, *op. cit.*, p. 58.

Elemente de filantropie și asistență socială în Europa secolului al XIX-lea

iertarea adversarilor politici și a prizonierilor de război, ocrotirea și ajutorarea orfanilor, văduvelor și a săracilor. În toate aceste situații însă ea își păstrează valoarea soterică. Buna ocârmuire și operele de binefacere sunt atuurile pentru ziua Judecății Ultime. Astfel cercul se închide, iar iubirea de oameni (milostenia, milosârdia, cum apare ea cu un echivalent slav în documentele românești) chiar și atunci când fundamentează gestul politic, o face din perspectivă religioasă.

Philanthropic and Social-Work in Nineteenth-century Europe. Social work is as old as the history of humanity. There are at least two facts that support this statement: first, all communities contained individuals, who owing to genetic, natural and social elements, were not able to satisfy their needs on their own; then, all civilizations care more or less for those in need. Thus, poverty, disabilities, orphans and abandoned children, sick old people with no familial support are century-old problems humanity has been trying to solve for ages, by using various internal regulating spontaneous or institutionalized structures and mechanisms. Nevertheless, the profession of those providing "treatment for social maladies" is rather young: the first decades of the 20th century witnessed the development of the first public assistance national systems, and implicitly the emergence of a new profession, that of social worker.

Dualismul liturgic – un fel de *crux interpretum* Problema modului de unire a sinaxei/a adunării euharistice cu Euharistia

Pr. Drd. Nichifor TĂNASE

1. Liturgia – Spiritualitate și comuniune, *urcuș individual și urcuș liturgic*

Părintele Dumitru Stăniloae referindu-se la *caracterul hristologic și bisericesc al misticii ortodoxe* afirmă: „Nimeni nu poate înainta spre unirea mistică cu Dumnezeu pășind pe o altă cale decât Hristos și nimenea nu poate ajunge la această unire dincolo de Hristos. Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu până pe tărâmul umanității noastre, prin ipostasul Său cel unul care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească”¹.

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia și întrucât această ierarhie e osatura Bisericii². Ținta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mântuiesc. „Mistica liturgică e suportul misticei pure, iar ierarhia e cadrul ei”. Așadar există în Biserică o ierarhie bazată pe gradele de sfințenie. Dar și aceasta are lipsă de Sf. Taine. Urcușul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva până la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcuș înlăuntrul Bisericii.

După Sfântul Grigorie de Nyssa, Moise intrând în lumina din interiorul tenebrelor divine de pe Sinai, vede „cortul imaterial” ca model al templului sau al Bisericii, iar acest cort zice el, este însuși Logosul. Dar atunci însuși Iisus Hristos este Biserica și înaintând spre El înaintăm spre Biserica cerească, prin cea pământească făcută după aceea.

¹ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București 2002, p. 50-51.

² R. Sinkewicz evidențiază contradicția dintre sacramentalismul ierarhic riguros al lui Teolipt al Filadelfiei și harismatismul antiierarhic al Sfântului Simeon Noul Teolog (cf. Teolipt al Filadelfiei Cuviosul și Mărturisitorul, *Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2000, p. 51, nota 129). Părintele Ică jr. îl consideră pe Teolipt „propagator al unei versiuni unice în felul ei de isihasm chinovit, bazat pe o sinteză originală între mistica evagriană și cea simeoniană... pe un solid fundament eclezial, liturgic și sacramental explicit afirmat” (*op. cit.*, p. 70-71). Pe de altă parte, „întreaga viață a lui Simeon constituie ilustrarea conflictului dintre un profet și preoți, dintre eveniment și instituție” (apud, John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, traducere Angela Pagu, Editura Humanitas, București 2007, p. 58).

Astfel, caracterul bisericesc al misticii se identifică cu caracterul ei hristocentric. Chiar cel ce s-a ridicat la starea de „minte pură” și de „contemplație” fără simboluri nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg și nu a sărit dincolo de Hristos și de Taine³.

Rugăciunea permanentă a creștinului ca persoană aparte presupune o încălzire prealabilă și des repetată a lui prin rugăciunea făcută împreună cu alții. De spiritualitate ține în mod necesar comuniunea. Viața fiecăruia sporește în legătură cu alții, îi vine de la alții. Spiritualitatea aceasta vie, creând comuniunea, se întreține / primește în Liturgia ortodoxă o pecete proprie.

„Chiar dacă, spune Părintele Stăniloae, există și un urcuș individual al credincioșilor spre Dumnezeu prin curățirea de patimi, prin dobândirea virtuților și prin contemplarea rațiunilor creației, acest urcuș n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un urcuș liturgic spre Dumnezeu, care se înfăptuiește de fiecare împreună cu obștea celorlalți credincioși. Acest urcuș e susținut de Hristos Cel înviat și unit cu credincioșii prin Sfânta Împărtășanie”⁴.

Astfel, Sfânta Liturghie poate fi socotită și ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viața închisă în egoism și în lume la viața de comuni(-une)care, ca Împărăție a Lui. Iar comuniunea realizată între credincioși în ambianța Sfintei Treimi este una cu Împărăția Sfintei Treimi. În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungește atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mântuitorului de Sfinții Apostoli. Cine rămâne în izolare și nu trăiește în comuniunea Împărăției, care pe pământ are forma Bisericii și se trăiește în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mântuire. Liturgia înseamnă în grecește *slujire comună*⁵.

În acest context poate fi ușor sesizată importanța prezenței comunității – „sfințirea treptată a credincioșilor ca pregătire pentru Sfânta Împărtășanie”- dar și contribuția acesteia la săvârșirea Tainei Euharistiei: „Faptul acesta se concretizează în prescurile pe care le aduc credincioșii, din care preotul scoate Sfântul Agneț, care se va preface în Trupul jertfit al lui Hristos și părțile așezate în jurul lui, care

³ D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 61-65. Evagrie a putut să redacteze tratatul său *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Scripturile Sfinte, dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat. Discipol al lui Origen, el transformase profetismul monahilor într-un intelectualism spiritualist, care avea la bază concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului (*nous*) uman (cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 29-30). Pentru *mesalieni* unicul mijloc de luptă împotriva diavolului este rugăciunea, adică un efort specific uman, care atrage după el iertarea. Pelagianismul, de asemenea minimaliza rolul harului și exalta eficacitatea decisivă a efortului uman în practicarea virtuților (condamnați la Efes în 431). Mesalianismul și neoplatonismul formează cele două ispite extreme și opuse ale tradiției spirituale a Răsăritului creștin potrivit lui Meyendorff (*ibidem*, p.32). Diadoh al Foticeei este important pentru noi datorită modului în care tradițiile aparent divergente ale evagrianismului și mesalianismului (*Omitiilor Macariene*) converg în gândirea lui: „Spiritualitatea lui este una a inimii, fără a fi materialistă, și a minții, fără a fi intelectualistă” (Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu 2002, p. 172).

⁴ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 9-10, 16.

reprezintă viețile lor jertfite ce vor fi sfințite și unite prin alăturarea lor la jertfa lui Hristos. Așa cum fără prescurile credincioșilor, fără vinul adus de ei, nu se poate săvârși Taina Euharistiei, așa nu se poate săvârși Liturghia fără mărturisirea credinței lor prin cântări de cerere, de laudă, de mulțumire”⁶.

De asemenea, în viziunea Bisericii Ortodoxe, „săvârșirea Sfintei Liturghii are ca obiect – spune Nicolae Cabasila – prefacerea darurilor de pâine și vin în dumnezeiescul Trup și Sânge, iar ca scop, sfințirea credincioșilor, care prin aceasta, dobândesc iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor; iar ca mijloace, care pregătesc și înlesnesc împlinirea acelui efect și acelui scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură și, în general toate cele ce se săvârșesc și se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte și după sfințirea darurilor”⁷.

Precum observă și liturgistul german J. Kramp, Cabasila distinge un *scop direct, apropiat sau imanent* (ἐργον) și unul *indirect, mai depărtat sau transcendent* (τέλος) al Liturghiei. Cel dintâi este *sfințirea darurilor*, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sfântul Trup și Sânge, iar cel de-al doilea este *sfințirea credincioșilor*, prin împărtășirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deși dependent de cel dintâi, este totuși scopul principal și ultim al Liturghiei. Cu alte cuvinte, în slujba Sfintei Liturghii trebuie să deosebim de o parte *jertfa*, prin care se sfințesc darurile, iar de alta, *taina*, prin care se sfințesc credincioșii, împărtășindu-li-se efectele jertfei. Jertfa, odată adusă, pentru a-și împlini sensul ei, trebuie consumată prin împărtășire⁸.

Astăzi, când în general, la Liturghie se împărtășesc numai liturghisitorii, împărtășirea credincioșilor de rând nu mai constituie un scop *permanent*, ci unul *ocazional* și, deci, *secundar* al Liturghiei. La originea ei și în constituția ei însă, Liturghia nu se poate concepe fără împărtășirea credincioșilor, bineînțeles a celor pregătiți și vrednici. Taina era adică organic și inseparabil legată de *jertfă*; împărtășirea credincioșilor constituia o parte integrantă și esențială din rânduiala Sfintei Liturghii. Acest aspect îl scoate în evidență însăși alcătuirea ei, care presupune și implică împărtășirea credincioșilor, prin texte categorice: *Să luăm aminte sfintele sfinților, Cu frică de Dumnezeu și cu credință și cu dragoste să vă apropiați* ori ectenia de mulțumire publică pentru împărtășire, rostită de diacon, însă ca din partea poporului: *Drepți primind (care am primit – μεταλαμβάνετε) dumnezeieștile... ale lui Hristos taine, cu vrednicie să mulțumim Domnului*. Care este sensul și rațiunea de a fi a unor asemenea texte liturgice dacă nu împărtășirea tuturor membrilor Bisericii?⁹

⁶ *Ibidem*, p. 663-665.

⁷ Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, EIBMBOR, București 1997, p. 7.

⁸ Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, în N. Cabasila, *op. cit.*, p. 198.

⁹ A se vedea și textul rugăciunii a doua pentru credincioși: *Dă lor (...) cu nevinovăție și fără de osândă să se împărtășesc cu Sfintele tale Taine (...); rugăciunea dinainte de împărtășire: „Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase (...) și ne învrednicește prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacurat*

Așa se face, de exemplu, că *Liturghia darurilor mai înainte sfințite*, care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă, a putut primi numele de *liturghie*, deși în rânduiala ei nu există o sfințirea a darurilor, acestea fiind mai înainte sfințite.

Deci, în ființa și în menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioșilor izolați.

2. Preoția și Jertfa supremă

a) Cele trei direcții ale slujirii arhieriești a lui Hristos

Slujirea de Arhieriu prin care Se aduce ca jertfă pe Sine Însuși e îndreptată în mod direct spre Tatăl. Totuși implică în ea și o direcție îndreptată spre oameni, întrucât vrea să încadreze și pe oameni în ea, deci cuprinde în ea și o direcție îndreptată spre aceștia. Iar întrucât în acest scop Hristos aduce ca jertfă firea umană asumată de El, slujirea aceasta are și o direcție și un efect îndreptat spre aceasta. Aceste trei direcții sunt atât de implicate una în cealaltă, încât e cu neputință să fie separate¹⁰.

Manifestând prin jertfă voința de a se dăruia cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă.

Astfel importanța centrală permanentă a trupului lui Hristos depinde de identificarea Lui ca Arhieriu cu calitatea Sa de jertfă. De arhierie e legată deci poziția de autojertfire. Așa cum Cuvântul întrupat e Cuvântul în Persoană sau vorbitor așa este El și Jertfa în Persoană, Jertfa care Se jertfește, „Jertfa vie”, cum se spune într-un tropar bisericesc. Calitatea simultană de Arhieriu și de jertfă nu sunt asociate accidental cu Persoana Sa, ci sunt expresia Persoanei Sale Însuși ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi. Dacă omul e făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuși lui Dumnezeu, Ipostasul întrupat al Cuvântului realizează prin excelență această calitate, fiind jertfa supremă și Arhieriu suprem prin excelență. Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Trebuie să știm că nici despre Fiul Însuși, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar spune că slujește ca preot (ιεροτευχειν) și că ar fi în starea liturgică, dacă nu s-ar înțelege că S-a făcut ca noi ... Iar aceasta este

Trupul Tău și cinstitul Sânge și prin noi la tot poporul”, *Dumnezeiasca Liturghie după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, EIBMBOR, București 2000, p. 147, 172-173.

¹⁰ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1997, p. 87. Sfinții Părinți au accentuat atât de mult efectul jertfei îndreptat spre restaurarea, sfințirea și îndumnezeirea firii omenești în Hristos și prin ea în toți cei ce cred în El.

Aceasta s-a făcut din opoziție față de teologia catolică, care afirma că păcatul n-a slăbit și n-a strâmbat firea omenească, ci L-a jignit numai pe Dumnezeu, deci jertfa nu are ce să îndrepteze în firea noastră, ci doar să înlăture supărarea lui Dumnezeu cel jignit, ca firea să fie iarăși admisă în relație cu El și împodobită cu etajul darurilor supranaturale; sau, din opoziție față de teologia protestantă, care recunoaște că prin păcat nu numai că Dumnezeu a fost jignit, ci și firea noastră e alterată atât de total încât nu mai poate fi vindecată, ci ajunge să se obțină, prin ispășirea vinei în fața Lui, promisiunea restaurării ei în viața viitoare.

golirea (chenoza). Căci Cel ce Se afla în chipul și egalitatea Tatălui, Căruia Îi stau înaintea și Serafimii de sus, Căruia Îi liturghisesc (Îi aduc slujba sfântă) mii și mii de îngeri, când S-a golit pe Sine se spune că S-a și arătat liturghisitor al celor sfinte și al Cortului adevărat. Atunci S-a și sfințit cu noi Cel ce-i mai presus de toată zidirea. „Căci Cel ce sfințește și cei ce se sfințesc, dintr-unul sunt toți. Pentru care pricină nu Se rușinează să-i numească pe ei frați, zicând: *Vesti-voi numele Tatălui, fraților Mei* (Evr 2, 11, 12; Ps 21, 23)¹¹.

În opera *Închinare în Duh și Adevăr*, Sfântul Chiril dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată. Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendința după comuniune; e renunțare la sine, de dragul celui alt; e uitare de sine din iubirea față de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei. Dar din cele spuse rezultă că și Tatăl avea o lipsă de jertfa noastră pentru restabilirea comuniunii între noi și El. Nu de o jertfă pentru satisfacerea onoarei Lui, ci pentru a ne deschide comuniunii cu El, renunțând la noi înșine și văzându-L pe El în toată mărirea Lui.

Sfințirea nu este o operă a lui Dumnezeu îndreptată spre un obiect pasiv, ci răspunde unei aspirații a subiectului uman. În acest sens am vorbit de o corelație între preoție și lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. Aceasta este preoția și jertfa noastră din puterea și după asemănarea preoției și jertfei lui Hristos¹².

b. Preoția lui Hristos în Biserică prin preoția slujitoare

Ca ipostas divin întrupat și deci ca trup ipostaziat în Dumnezeu, Hristos Însuși continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca jertfă în continuare. El nu aduce jertfa numai pentru Sine, sau numai corpul Său personal, ci și corpul Său tainic în lăuntru al căruia se află trupul Său personal.

În cazul Său este o identitate între jertfitor și jertfă¹³. La această stare de jertfă continuă și de jertfitor continuu ne atrage Hristos și pe noi. El nu ne jertfește ca obiecte, ci ne atrage la o autojertfire ca subiecte, la o autodăruire activă și la o rămânere în ea, împărtășindu-ne de starea Lui de jertfă, în care El, de asemenea, nu este obiect pasiv, ci dăruitor. Împărtășindu-ne deci de jertfa Lui, nu ne împărtășim numai de jertfă, ci și de jertfitor. Prin aceasta devenim noi înșine nu numai jertfe, ci

¹¹ *Ibidem*, p. 90.

¹² *Ibidem*, p. 92-93, 98. Nu lumea are să o aducă omul în primul rând lui Dumnezeu ca jertfă, în calitatea lui de preot, ci pe sine însuși.

¹³ *Ibidem*, p. 152-154. ceea ce înseamnă că Însăși Persoana Sa e jertfă benevolă, că jertfa e persoana care se jertfește, că nu se poate distinge între pasivitatea jertfei și spontaneitatea sau dispoziția activă a jertfitorului. *Același* este activ ca jertfitor și pasiv ca jertfă, mai bine zis, primitor al stării de jertfă; *Același* susține în mod activ ca jertfitor starea Sa pasivă sau receptivă de jertfă. El Se predă activ și susține activ starea Sa pasivă sau receptivă de dăruire. Îmbinarea paradoxală de activ și pasiv sau receptiv în starea de jertfă continuă, identică cu jertfitorul, înseamnă că în jertfa de Sine jertfitorul continuă să susțină activ dăruirea Sa, împlinirea voii Celui căruia I S-a dăruit; să fie întreg pentru Acela, să nu fie în nici un fel pentru Sine.

și jertfitori sau preoți ai jertfei noastre în acest sens restrâns. Numai așa jertfa noastră e într-un miros de bună mireasmă, pentru că e ca și a Lui - însăși persoana noastră e în starea de jertfă, de autodăruire voluntară, de menținere activă în stare „pasivă” de predare lui Dumnezeu și semenilor.

Deci, pe de o parte Hristos ne aduce ca jertfă în calitate de Arhiereu împreună cu jertfa Sa, pe de alta, ne dă nouă înșine Lui ca jertfă, nu suntem numai pasivi în ea, ca să ne aducă lui Dumnezeu și Tatăl.

Dar această jertfă n-o poate aduce orice credincios, căci în acest caz nu s-ar mai arăta că ea e adusă „pentru toți”, ci fiecare ar aduce-o pentru sine. Ea trebuie să fie adusă de unul pentru toți, reprezentând pe Hristos, Care, ca unul, Se aduce jertfă pentru toți. Acesta e preotul, slujitor al Bisericii, cu răspundere pentru o comunitate. Prin aceasta se arată în același timp conștiinței credinciosului că el are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Preotul simbolizează pe Hristos ca Mijlocitor, simbolizează faptul că omul nu poate intra prin sine în relația iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu.

Preoții sunt rânduiți de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale Lui¹⁴. Respingând preoția slujitoare a Bisericii, concepția protestantă a respins necesitatea împărtășirii noastre de jertfa lui Hristos și deci necesitatea prezentării ei în continuare în Biserică, deci și pe Hristos în această stare de jertfă.

Preotul este și mijlocitor al lui Hristos, dar este și membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. Nici un slujitor al altarului nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos. Mijlocirea trebuie luată mai mult ca ocazionare, ca mediere străvezie, decât ca înpropriere personală de către slujitor a darului de la Hristos și ca transmitere în felul acesta, la credincioși. Deci mijlocirea preotului nu e identică cu o substituie a lui Hristos; preotul nu a devenit un alt Hristos. Puterea lui Hristos lucrează prin preot, mai bine zis prin actul lui, care nu e propriu-zis al lui, ci al Bisericii, fără să devină puterea preotului¹⁵.

Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea lui Hristos. De aceea, în Biserică văzutul fiind transfigurat e mai mult decât văzut, fără să fie desființat ca văzut, în felul acesta și obiectivul din Biserică e un obiectiv pnevmatic, și nu e ca atare numai pentru subiectivitatea noastră.

¹⁴ *Ibidem*, p. 155-157. Preoția ca activare în planul sensibil a preoției nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii Lui către Dumnezeu, e un dar al lui Dumnezeu. Credincioșii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au mereu nevoie de Hristos, ca Mijlocitor. Omul nu-și răpește mântuirea de la Dumnezeu, cum ar fi în cazul când s-ar face el însuși preot. Nici comunitatea nu o poate răpi, ca să dea preoția de la sine. Precum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, așa preoții. De aceea ei primesc de la Hristos Duhul Său, ca Hristos să săvârșească prin ei lucrarea Sa de mântuire. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi... Luați Duh Sfânt; cărora le veți ierta păcatele, iertate vor fi, iar cărora le veți ține, ținute vor fi” (In 20, 23). Sau: „Eu v-am ales pe voi și v-am pus pe voi, ca să mergeți și roada să aduceți și roada voastră să rămână” (In 15, 16).

¹⁵ *Ibidem*, p. 159-161. De ce a ales Dumnezeu o anumită persoană ca, prin rugăciunile ei, însoțite de rugăciunile comunității, să ocazioneze pogorârea Duhului? Pentru că trebuia să aleagă pe unul, ca să facă vădită slujirea de Mijlocitor obiectiv al lui Hristos.

Redus la o pură subiectivitate schimbătoare și capricioasă, eu însumi nu mai sunt sigur de mine, odată ce nu mai însemn nimic nici pentru altul. Eu știu că exist și capăt siguranța mântuirii pentru viața veșnică prin faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, sau semen al meu, și că mă unește cu Sine nu individual, nu lucrând în interiorul meu pur subiectiv, ci în „corpul” umanității, care constă din suflete îmbrăcate în trupuri. El mă pune prin aceasta în lumină nouă și pe mine însumi și dă consistență sigură realității mele, constituită din suflet și trup și activată și realizată, în actele de relație cu ceilalți oameni. Eu devin real la maximum în Hristos, pentru că toți sunt reali în El¹⁶.

Duhul, ca ipostas al întregii Dumnezeiri împărtășite făpturii, e dăruit Bisericii în calitatea ei de trup unitar.

Duhul e întreg în fiecare persoană din Biserică, dar numai întrucât aceea persoană se menține ca mădular al Bisericii, adică întrucât se află în Biserică, unde sunt activate toate darurile Duhului, ca ipostas unitar și infinit de bogat. Sfântul Vasile cel Mare zice: *Duhul ține legate între ele mădulele prin darurile care se interconstrâng. Toate mădulele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Hristos.*

Fiecare mădular al Bisericii e avizat la celelalte și responsabil față de ele, pentru că e avizat la Biserică ca întreg și obligat față de ea, având prin aceasta acces la Duhul întreg și fiind obligat să ajute la actualizarea Lui. Dator să ajute la activarea lui Hristos întreg, prin Biserică. De aceea se spune despre Hristos - *Se sfarmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfarmă și nu Se desparte.* Propriu-zis, fiecare participă la Duhul și la Hristos întreg.

Fiecare dar se cere după celelalte daruri, pentru că în el e același Duh, Care ține în acel dar tendința după unirea cu celelalte daruri. *«Darul» nu are numai o adresă verticală, ci și una orizontală, unificatorie*¹⁷.

c. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunități, singura „prin care” pot aduce și creștinii jertfă de laudă, sunt necesari preoții. Dar acești preoți trebuie să efectueze și o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioșii. Jertfa lui Hristos nu lucrează magic, pentru că nu își produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor, ci umple și pe cei ce se împărtășesc de El de aceeași putere de aducere a lor lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincioșii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos, slujitorii creștini nu mai sunt separați de credincioși în modul în care erau preoții din legea veche sau cei păgâni. Toți creștinii sunt în acest sens o „preoție împăratească” (I Pt 2, 9). Dar jertfele creștinilor sau ei înșiși ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra și

¹⁶ Ibidem, p. 167-168.

¹⁷ Ibidem, p. 212-213.

ei ca jertfă la Tatăl. O inițiativă a lor în jertfire e necesară, căci dacă ar fi făcuți jertfă cu sila, nu s-ar sfinți în lăuntrul lor, cum nu se sfințeau păgânii sau evreii.

Preoții nu aduc numai jertfele și rugăciunile lor personale, ci ale comunității ca întreg și ale tuturor credincioșilor, alăturate la jertfa lui Hristos¹⁸.

3. Experiența Bisericii în Euharistie

Teologul laic Alexei S. Homiakov (1804–1860), pentru noua sa abordare eclesiologică traducea cuvântul „catolic” prin slavul „sobornicească”. El derivă din rădăcina „s-br”, a aduna. Homiakov definește Biserica plecând de la adunare, de la comunitatea episcopilor, preoților și poporului în totalitatea sa. Prin aceasta el se ridică împotriva unei eclesiologii care împarte Biserica într-o Biserică învățătoare și una ascultătoare. Fiindcă întreaga Biserică este o singură adunare.

Potrivit părintelui G. Florovsky, Biserica e experiabilă ca realitate sacramentală în Euharistie: „În Euharistie se revelează nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii... De aceea, în orice Liturghie e prezentă și ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârșirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea îl vedem pe Dumnezeu-Om ca Întemeietor și Cap al Bisericii și împreună cu El întreaga Biserică. În rugăciunea euharistică Biserica se vede și se cunoaște pe sine ca Trupul unic și întreg al lui Hristos”¹⁹.

În toamna anului 1979, teologul romano-catolic Yves Congar încheia o sesiune a Societății „Kanon” cu o conferință în care prezenta eclesiologia euharistică drept învățătura originară catolico-ortodoxă despre Biserică în trăsăturile ei esențiale. E recunoscută spontan drept originară, o eclesiologie dată la o parte pentru mai mult de o mie de ani.

După părintele N. Afanasiev adunarea euharistică e Biserica întreagă și nu o parte a ei. Nu există Biserici parțiale. Relația Bisericilor locale întreolaltă nu e cea a însumării unor elemente diferite, ci aceea a identității lor. De aceea, Bisericile locale nu pot fi adunate într-o sumă. De fapt, în eclesiologie unu plus unu e întotdeauna unu. Orice Biserică locală manifestă întreagă plinătatea Bisericii lui Dumnezeu. Prin aceasta *categoria experienței* a devenit hotărâtoare și pentru eclesiologie. Concret experiabilă e doar Biserica locală care săvârșește Euharistia, nu Biserica universală, care nu se întâlnește nicăieri în cultul divin.

Biserica Ortodoxă a accentuat aspectul eclesial al Euharistiei: Euharistia poate fi săvârșită numai în prezența întregului popor al lui Dumnezeu dintr-un anume loc, popor constând din întâi-stătător (episcop/ preot) și, mai cu seamă, laici. Există în orânduirea canonică a Bisericii Ortodoxe un indiciu limpede ce sugerează unitatea principială a comunității întregi în Euharistie: la un singur altar poate fi săvârșită în

¹⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMBOR, București, 1997, p. 106-107.

¹⁹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Editura Deisis, Sibiu 1999, p. 210-212.

STUDII ȘI ARTICOLE

fiecare zi numai o singură Euharistie, după cum orice preot poate săvârși Liturghia numai o singură dată pe zi²⁰.

Mulți teologi ortodocși consideră de neconceput posibilitatea celebrării Liturghiei fără prezența credincioșilor laici. Iar acolo unde totuși se întâmplă aceasta, cu gândul mereu la faptul că Liturghia este o celebrare comunitară, se vorbește de o *împreună-slujire cu îngerii*, care, potrivit credinței Bisericii Ortodoxe, are loc la orice celebrarea a Liturghiei.

Accentuarea aspectului de „mysterium tremendum” (taină înfricoșătoare) a favorizat foarte devreme individualizarea Împărtășirii. În fața tendinței tradiționale spre o Împărtășire tot mai rară, pentru Afanasiev Euharistia nu este – așa cum o considera teologia scolastică – una dintre cele șapte Taine din Biserică, ci Taina Bisericii. Ea trebuie înțeleasă în mod eclezial, iar nu individualist. „Unirea cu Hristos e unirea cu toți credincioșii și unirea cu toți credincioșii e unirea cu El”. De la Sfântul Ignatie, părintele Afanasiev a preluat ideea unității Euharistiei în Biserica locală și respingerea oricărei celebrări euharistice private, casnice sau speciale. „Săvârșirea Euharistiei da un mic grup de creștini e o lezare a unității Bisericii locale, deoarece împarte Trupul unul și Potirul unul al Domnului”. Cel care oferă oferă e întotdeauna unul singur, însă toți concelebrează cu el. El aducea «mulțumirea» (*eucharistia*), la care participau toți. Nici poporul lui Dumnezeu nu putea săvârși fără el lucrarea sfântă, nici el nu putea săvârși lucrarea sfântă fără popor, fiindcă nu numai el, ci toți erau preoți ai Dumnezeului Celui Preaînalt. În eclesiologia euharistică slujirea stă în serviciul comunității care trăiește din Euharistie. Astfel, „acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie și mulțimea credincioșilor, așa cum unde e Hristos, acolo e și Biserica universală”²¹.

Părintele Schmemmann definește Euharistia ca *sacramentul bucuriei*. El afirmă, de asemenea, că există o *înțelegere fundamental greșită – înțelegerea „liturgică” a liturghiei*. Ea constă în reducerea liturghiei la categoriile „cultice”, definirea ei ca act sacru de cult, diferit, ca atare, nu doar de zona „profană” a vieții, ci și de toate celelalte activități ale Bisericii înseși. Dar nu aceasta este semnificația originară a cuvântului grecesc *leitourgia*. El a desemnat inițial o acțiune prin care un grup de oameni devine corporativ, cea ce nu fusese înainte, când erau o simplă adunare de indivizi. Tot așa cum creștinismul poate – și trebuie – să fie considerat sfârșitul religiei, la fel liturghia creștină în general și Euharistia în particular sunt, într-adevăr, *sfârșitul cultului, al actului religios „sacru” izolat de, și opus vieții „profane” a comunității*. Euharistia este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei, chemarea însăși a Bisericii, *leitourgia* ei esențială, *sacramentul prin care ea „devine ceea ce este”*²².

²⁰ *Ibidem*, p. 213-215.

²¹ *Ibidem*, p. 215-219. La Sfântul Ignatie, Biserica locală și adunarea euharistică sunt identice. Astăzi, Biserica locală este dieceza, adunarea euharistică este parohia.

²² Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, EIBMBOR, București, 2001, p. 26-27.

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia solemnă: „Binecuvântată este Împărăția...”. Ni s-a vestit destinația, am zis „amin” acestei vestiri – noi suntem *ecclesia*, răspunsul la această chemare. Acestea este într-adevăr unul dintre cele mai importante cuvinte din lume, pentru că el exprimă acordul Bisericii de a-L urma pe Hristos în înălțarea Lui la Tatăl. În El putem spune „amin” lui Dumnezeu sau mai degrabă El este „Aminul” nostru către Dumnezeu și Biserica este un „amin” către Hristos²³.

Creștinii apuseni, spune părintele Schmemmann, sunt atât de obișnuiți să distingă Cuvântul de sacrament, încât poate fi dificil pentru ei să înțeleagă că, în perspectivă ortodoxă, liturghia Cuvântului este tot atât de sacramentală pe cât de „evangelic” este sacramentul. Sacramentul este o manifestare a Cuvântului. Evanghelia nu este numai o „consemnare” a învierii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este eterna venire la noi a Domnului înviat. De aceea, în liturghie citirea Evangheliei este precedată de „*Aliluia*”, de cântarea acestui misterios cuvânt „teofor”, care este salutul plin de bucurie al celor care *văd* venirea Domnului, care *cunosc* prezența Lui și care-și exprimă bucuria la această slăvită *parousia*. „Iată-L”, ar putea fi cea mai potrivită traducere a acestui cuvânt intraductibil.

Euharistia este sacramentul unității. Noi suntem cuprinși în Euharistia lui Hristos și Hristos este Euharistia noastră - Ființa Euharistică desăvârșită. Noi știm că adevărata viață este „euharistică”, că am fost creați ca *slujitori* ai sacramentului vieții, ai transformării ei în viață-în-Dumnezeu²⁴.

Episcopul Ioannis Zizioulas accentuat faptul că putătorul slujirii nu pornește autoritatea slujirii și harisma ei pentru sine, ci pentru comunitate ca „dar pentru alții”. La polul opus, celebrarea euharistică condusă de un prezbiter a putut renunța în denaturarea ei medieval-occidentală chiar și la concelebrarea laicilor. De aceea, după Zizioulas nu este vorba de ce anume dă hirotonia unui preot, ci în ce *relație* îl pune ea cu comunitatea. Hirotonia este înțeleasă drept constitutivă pentru comunitate, iar această comunitate, ca și „comuniune” a Duhului, e înțeleasă prin natura sa ca esență relațională. Fără noțiunea de „relație” slujirea preotească își pierde atât caracterul de harismă a duhului, adică de parte a „comuniunii” Lui, cât și de slujire (*diaconia*). O astfel de viziune depășește și opoziția între o înțelegere pur ontologică și un afuncțională a slujirii preotești în Biserică. *Cât timp e preot, acesta nu se mai poate înțelege în el însuși. În această situație existența e determinată de participare, iar nu de «ontologie» sau «funcție»*²⁵.

Zizioulas reinterpretează și noțiunea de „preot”: „Adevărata semnificație istorică originară a termenului preot e aceea că dacă Hristos (unicul Preot) devine în Duhul Sfânt o comunitate (trup al Său, Biserica), în existența istorică de aici și acum preoția Sa e închipuită și realizată ca o comunitate euharistică, în care „chipul” Său e

²³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 36-38, 40-41, 45 și 52.

²⁵ K.Ch. Felmy, *op. cit.*, p. 225-227.

capul acestei comunități, care aduce darurile euharistice cu și pentru comunitate și în numele ei. În felul acesta comunitatea însăși devine preotească în sensul lui 1 Pt 2, 5-9... în întâlnirea simultană „epi to auto” (în același loc) a tuturor stărilor și cinurilor comunității²⁶.

4. Euharistiei „Taină a adunării” și împărtășirea continuă

Dintre trăsăturile esențiale ale Euharistiei face parte și caracterul ei de „Taină a adunării”. Celebrantul vorbește în numele adunării (persoana întâi plural), nu numai al său propriu și nu numai pentru sine, ci ca „gură a Bisericii”, respectiv ca „limbă a comunității bisericești”, al cărei „Amin” e constitutiv pentru celebrarea euharistică. Mai cu seamă împărtășirea – în principiu a întregului popor, nu numai a câtorva inși izolați – e din nou parte integrantă constitutivă a dumnezeieștii Liturghii. Canonul 9 apostolic interzice expres participarea la dumnezeiasca Liturghie, fără a lua parte la Împărtășanie. Toți, inclusiv laicii, concelebrau Liturghia ca preoți²⁷.

Exact așa cum este cu neputință ca Euharistia să fie săvârșită fără slujitorul hirotonit, tot așa nu poate fi săvârșită fără adunarea poporului lui Dumnezeu din același loc, fără întreaga comunitate. Exemplul contrar cel mai extrem l-a oferit episcopul Teofan Zăvorățul, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1988. Timp de 22 de ani el a săvârșit dumnezeiasca Liturghie într-o izolare completă, în ultimii 11 ani chiar zilnic. Biografia episcopului nu s-au scandalizat de acest fapt, păreau conștienți de caracterul comunitar al Liturghiei, când se refereau la „împreună-slujirea îngerilor” la Liturghiile săvârșite de acesta.

Sfântul Ioan Gură de Aur avertiza: Sunt împrejurări în care preotul nu se deosebește de cel care e supus lui, ca de pildă atunci când este vorba de împărtășirea cu înfricoșătoarele Taine. Cu toții suntem vrednici de ele deopotrivă, nu ca în Vechiul Testament, unde preotul mănâncă ceva, iar poporul altceva, și unde poporului nu-i este îngăduit să aibă parte de ceea ce preotul avea parte. Acum nu-i așa; ci tuturor ni se dă un singur Trup și un singur Potir. Și în rugăciuni poporul conlucrează mult, cum poate să vadă fiecare...

Iar la săvârșirea înfricoșătoarelor Taine însuși preotul se roagă pentru popor și poporul se roagă pentru preot, pentru că vorbele «Și cu duhul tău» nu înseamnă altceva decât aceasta. Rugăciunile de mulțumire sunt și ele comune, pentru că nu numai preotul aduce mulțumire, ci poporul întreg. Abia după ce a primit mai întâi răspunsul de la popor și are consimțământul că toate cele săvârșite sunt într-adevăr lucru «vrednic și drept», preotul începe mulțumirea²⁸.

Motivele pentru raritatea tot mai crescândă a primirii Împărtășaniei stau, potrivit lui K. Felmy, în supraaccentuarea caracterului înfricoșător al cultului și în înțelegerea acestuia ca dramă cultică. Această evoluție echivalează cu o

²⁶ Ibidem, p. 228.

²⁷ Ibidem, p. 255-257.

²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Cor. Hom. XVIII 3*, PG 61, 527. (cf. *ibid.*, p. 256-257).

individualizare care începe deja cu separația dintre „Liturghie” și „Euharistie” la Sfântul Chiril, care le explică în cateheze mistagogice diferite²⁹.

Sfântul Iustin pusese un accent puternic pe „Amin”-ul comunității care prin acest „Amin” participă constitutiv la înălțarea rugăciunii euharistice. Deși participarea întregii comunități la cultul divin era constitutivă, încă din perioada preconstantiniană s-a ajuns la o poziție specială, marcată și spațial, a celebranților în adunarea (sinaxa) cultică. Săpăturile de la Aquileia au permis recunoașterea urmelor unui grilaj între spațiul rezervat clericilor și cel rezervat laicilor. Din predicile Sfântului Ioan Hrisostom poate fi dedusă existența unei perdele fixate de stâlpii unui baldachin (ciborium) și care era trasă la anumite momente ale slujbei. Se pare că încă de pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom anumite rugăciuni erau rostite în taină, prin aceasta ele vor fi pierdute pentru laicii credincioși³⁰.

Secolul IV e marcat în istoria teologiei de două fenomene diametral opuse: pe de o parte, de o întoarcere reflexivă la Sfânta Scriptură. Pe lângă aceasta există însă și puternice tendințe de elenizare care marchează atât noțiunile luptelor trinitar – hristologice, cât și înțelegerea cultului divin. Cultul divin devine un „mysterium” în sensul strict. La origine, actele explicate „mistic” erau în realitate gesturi pur practice, susține Felmy: *În Biserica veche însă actele pur practice erau parte componentă esențială a cultului divin, o expresie a caracterului corporal și a unui materialism al mântuirii necesar față de tendințele spiritualiste eretice*³¹.

²⁹ Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Editura Deisis, Sibiu 2004, pp. 83 și 74: Conținutul celei de a V-a „cateheze mistagogice” e Euharistia ca *Sinaxă* și tratează caracterul ei de jertfă, caracterul ei eclezial și anamnetic, precum și comuniunea cu îngerii în cultul divin ceresc. Cu alte cuvinte, cateheza a V-a tratează toate temele tâlcuirii Liturghiei de mai târziu.

³⁰ *Ibidem*, p. 127-128. Iustinian (527-565) în *Novela 137* din ultimul an al domniei sale, a interzis tuturor episcopilor și preoților pe temeiul textului de la *1 Co 14, 16* („dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici”) și de la *Romani 10, 10* („căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire”) să rostească în taină „rugăciunea de la sfânta *proskomide*” (anafora) sau rugăciunea de la Botez.

³¹ *Ibidem*, p. 70-73 și 105: Cel mai vechi manuscris al Liturghiei bizantine, *Codex Barberini gr. 336* atestă faptul că la început Liturghia propriu-zisă a Constantinopolului a fost Liturghia Sfântului Vasile. Încă de pe timpul Sfântului Nichifor I Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806-815), Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom era săvârșită numai în zilele de lucru, Liturghia Sfântului Vasile săvârșindu-se duminica și în sărbători. În afara Constantinopolului, Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom a rămas în general necunoscută până în secolul IX. Practica actuală este atestată la Constantinopol începând din secolul XII, iar începând din secolul XIII și în Ierusalim.

5. Asceză și Liturghie. Nominalism³² liturgic – asceză fără Euharistie versus formalism sau magism euharistic – Euharistie fără asceză.

Reafirmarea sensului pascal – eshatologic al Duminicii la „colivari”³³ era strâns acompaniată de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Liturghiei și de apologia împărtășirii continue/frecvente (*synechōs, sychna*) ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal – eshatologic – euharistic. Cele două tabere își disputau două concepții despre Tradiție: una „teoretică”, alta „pragmatică”. Grupul tradiționalist al „colivarilor” susținea respectarea strictă a „teoriei” din prescripțiile canonice scrise și vorbesc limpede despre o împărtășire continuă a credincioșilor. „Anticolivarii” pragmatici apărau legitimitatea acomodărilor și „practicilor” sacramental-liturgice create în timp și devenite

³² Nominalism (sau terminism) = doctrină filosofică după care nu este conceptul nu este decât un nume și care susține că în mod efectiv nu există decât indivizii la care trimit aceste nume (termeni). Nominalismul conducea spre un scepticism al cunoașterii. Thoma de Aquino îi numește „platonicieni” pe toți adepții, într-o formă sau alta, ai doctrinei platoniciene a ideilor, conform căreia ideile universale au o existență reală, premergătoare lucrurilor individuale. Denumiți și *reales* sau *realistae*, gânditorii scolastici din acest curent teoretizau, în nuanțe diferite, pre-existența reală a universalului față de lucruri (universale ante rem), în opoziție cu nominaliștii sau terminişti (nominales, terministae), care erau de părere că noțiunile desemnate prin semnele verbale sunt deduse din realitatea lucrurilor. Thomas de Aquino, *De ente et essentia. (Despre fiind și esență)*, ediție bilingvă, Traducere, introducere și comentarii de Eugen Muntean, Editura Polirom, Iași 1998, p. 124, n. 72. Relația istorică a realiștilor scolastici cu gândirea lui Platon nu este directă, ci mediată pe de o parte de neoplatonismul augustinian și, pe de altă parte, de una din școlile de gândire arabo-iudee, al cărei reprezentant foarte cunoscut era Avicbron. A se vedea și William Ockham, *Despre universalii*, ediție bilingvă, Traducere din latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note și studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iași 2004: *Universaliiile nu sunt decât în suflet și nu în lucrul exterior*, p. 97), „universaliiile nu sunt în lucruri, nu în nici din afară de esența lucrurilor, ci sunt doar niște semne în care se indică lucrurile din afară” (p. 101). Concepția lui William Ockham este una nominalistă: *Ti. Universalul nu este o substanță. T2. Nu există decât substanțe singulare*. Singularul include în mod esențial universalul și e mai mult decât acesta, adică singularul este un întreg, din care universalul e doar o parte. (*Ibidem*, p. 146-147).

³³ *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă – mărturiile Tradiției*, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2006, p. 20. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul „colivelor” sau „pomenirea” morților. În anii 1754-1755 monahii de la chitul athonit Aghia Ana au început, beneficiind de importante donații ale creștinilor greci înstăriți din Levant (mai ales din Smyrna), construcția unei noi biserici mai mari. Pentru a termina mai repede construcția, munciau și în zilele de sâmbătă, zile în care o parte din monahi erau obligați să se ducă la târgul săptămânal din centrul peninsulei, Karyes, pentru a-și vinde produsele și a cumpăra cele necesare pentru subzistență. În aceste condiții s-au văzut obligați să mute pomenirile decedaților familiilor donatoare – peste 12.000 de nume! – din ziua rezervată tradițional parastaselor, sâmbăta, în ziua de duminică. Această adaptare liturgică a fost prompt denunțată de ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul ca o gravă inovație dogmatică și o încălcare inacceptabilă a tradiției ortodoxe. Plângerea morților și comemorarea lor cu colive, simbol al trupului mort, contravin *Constituțiilor Apostolice* (V, 20; VII, 24) și sunt incompatibile cu caracterul pascal-resurecțional al Duminicii – zi a Învierii și bucuriei. Polemicul Neofit i-a taxat pe adversari drept „Defăimători ai Învierii”, iar aceștia l-au acuzat pe Neofit de recădere în iudaism, iar pe adepții și ucenicii săi în numeau în bațjocură „sâmbătări” sau „colivari”.

„tradiții” și susțineau ca împărtășirea credincioșilor să se facă mai rar după o îndelungată pregătire ascetică individuală³⁴.

În fața simptomelor de îngrijorătoare decadentă religioasă și afazie teologică, precum și a limitelor programului „iluminismului ortodox”, „colivarii” vor opune un program de „trezie” și „luminare” ortodoxă prin recuperarea existențială la nivelul etosului a experienței liturgico – ascetice – mistice aflate în inima Tradiției Bisericii. „Colivarii” din a doua generație – ca mitropolitul Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul – vor articula un vast *program de recuperare enciclopedică și ancorare duhovnicească a întregii Tradiții într-un context inevitabil modern*, propunându-și să cucerească pentru Ortodoxie interioritatea și subiectivitatea indivizilor.

Cum s-a putut vedea deja, controversa „colivelor” a fost dublată de o dispută „euharistică”. Plecând de la două opusculi ale unui oarecare Petru Mansur, Neofit a început să susțină următoarea teorie euharistică: după epicleză și sfințirea Darurilor la Liturghie, Trupul euharistic al lui Iisus Hristos prezent pe sfintele altare nu este trupul slăvit, viu, însuflețit și incoruptibil al Domnului de după Înviere, ci trupul său coruptibil, sensibil și muritor de la Cina cea de Taină dinainte de jertfă; acesta trece printr-o moarte reală fiind sfârâmat în mod real pe sfântul disc și zdrobit de dinții celui ce se cuminecă; îngropat în cel care se împărtășește, învie tainic în cel care se cuminecă și se amestecă cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii; primind însă *doar o părticică* a Pâinii sfințite cel care se cuminecă primește doar o parte a trupului lui Hristos, de aici necesitatea *împărtășirii continue*³⁵.

Majoritatea Părinților greci ai Bisericii afirmă natura înviață, și ca atare incoruptibilă, a Trupului euharistic al lui Hristos prezent ca atare în întregime în cea mai mică părticică și caracterul spiritual al jertfei euharistice. Fundamentul ultim al teoriei coruptibilității Trupului euharistic era o concepție riguros realistă și pragmatică despre prezența Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie: Trupul euharistic al lui Hristos făcut prezent în mod real prin epicleză pe sfântul disc este supus ruperii și suferă astfel o stricăciune obiectivă; ca atare el nu poate fi în acel moment un corp incoruptibil, ci devine abia în momentul împărtășirii. Pentru a explica aporia Trupului euharistic în același timp înviat și coruptibil altfel decât postulând o prezență reală în Euharistie a Trupului lui Hristos în două forme succesive: inițial coruptibil, apoi incoruptibil, *singura soluție teologică de salvare a simultaneității* a fost și este cea scolastică a postulării distincției între substanță și accidenți și astfel implicit teoria transsubstanțierii: Trupul euharistic al lui Hristos e

³⁴ *Ibidem*, p. 22-23. Tradiția ideală devenea „inovație” – colivarii vor fi stigmatizați drept „conservatori” și „reacționari” anacronici, antieuropeni și filootomani, în opoziție față de europenismul, iluminismul și republicanismul modern.

³⁵ *Ibidem*, p. 24-25. Atanasie a identificat, în jurul anului 1767, sursa bizantină târzie a acestei teorii și a demonstrat caracterul apocrif al opusculului atribuite lui Petru Mansur. Inițiator al acestei teorii a fost un oarecare Miron Sikyditis sau Mihail Glykas din secolul XII. Secretar al împăratului Manuel I Comnenul, acesta fusese orbie parția în urma unui proces de necromanție; căzut în dizgrație s-a făcut monah și teolog, fiind autorul unor răspunsuri la 98 de aporii biblice.

incoruptibil și înviat în substanța sa, dar coruptibil și degradabil în accidenții vizibili și palpabili sensibil ai Pâinii și Vinului³⁶.

«Manualul» anonim din 1777 – operă a lui Neofit Kavsokalivitul are un dublu obiectiv: demonstrativ-polemic (apodictic-dialectic). Refuzul chemării la Masa lui Dumnezeu e o pseudo-evlavie.. scopul punerii la încercare de sine nu este de a ne autorespinge și ține la distanță, ci de a ne face încercați și vrednici. Împărtășirea nu are apoi drept criteriu desăvârșirea sau nedesăvârșirea – în sensul că desăvârșii s-ar putea împărtăși oricând, iar cei nedesăvârșiți maximum de două-trei ori pe an – întrucât ea este în primul rând leac pentru cei bolnavi și merinde de drum; ca atare este necesară mai mult pentru cei nedesăvârșiți³⁷. Simpla asistență la Liturghie nu e suficientă, pentru că de Mântuitorul trebuie să ne atingem ca femeia cu scurgerea de sânge. Refuzul de a ne atinge de El din evlavie e refuzul lui Petru de a se lăsa spălat pe picioare de Hristos; nu e refuzul centurionului roman care a făcut aceasta pentru că era păgân, ci cel vinovat al gadarenilor. Oprirea Mariei Magdalena de a se atinge de trupul Domnului înviat era pentru că nu primise pe Duhul Sfânt; asemenea lui Toma, noi toți trebuie nu doar să ne atingem de coasta Lui, ci și să bem din Sângele țâșnit din ea³⁸.

Nu pustnicii și Maria Egipteanca dau Bisericii regula, ci chinoviții asemenea avvei Apollo, care se cuminecau zilnic. Toți credincioșii aduc prin preot („Ție îți aducem”) Jertfa euharistică în care Sângele lui Hristos se varsă pentru toți: a nu-l bea înseamnă că Hristos moare degeaba dacă nu se împărtășește din ea nimeni dintre credincioși, împărtășirea doar a preotului neschimbând situația. Exclamația preotului la liturghiei: *Sfintele sfinților!* invocată ca pretext în sprijinul regulii împărtășirii rare se cere și ea interpretată corect: nu numai credincioși, ci și preotul care strigă trebuie să fie sfânt; în fața realității trebuie depășită ipocrizia dublului standard și atunci fie să nu se împărtășească nici preotul, fie să-i împărtășească pe cei care, deși nedesăvârșiți, s-au curățit prin pocăință. Creștinii sunt numiți aici „sfinți” nu într-un *sens etic-ascetic subiectiv* deplin, fiindcă nu sunt desăvârșiți, ci într-unul *sacramental obiectiv*, în virtutea sfințeniei harului pe care l-au primit la Botez și a credinței ortodoxe sfinte pe care o mărturisesc³⁹.

În *Carte folositoare de suflet despre Împărtășirea continuă* din 1783, Nicodim Aghioritul în cuvântul către cititori schițează o comparație între atitudinea creștinilor față de Euharistie și cea a evreilor în pustie față de mana care le cădea din cer de la Dumnezeu: în timp ce 40 de ani *evreii* au mâncat zi de zi din această mană, deși ea era doar o umbră și prefigurare a Euharistiei viitoare, creștinii de acum, care au prin

³⁶ *Ibidem*, p. 26-27. Volens-nolens ortodoxul conservator Atanasie din Paros e nevoit să accepte și să susțină o teologie euharistică de tip tomist, pur scolastică!

³⁷ *Ibidem*, p. 105-111.

³⁸ *Ibidem*, p. 138-152. Faptul de a nu rămâne neîncetat în Hristos, ci de a vărsa sângele Lui asemenea celor ce L-au răstignit, și astfel lucrul să apară drept junghiere, iar nu o jertfă? Căci și aceia împungeau, dar nu ca să bea, ci ca să verse, spune dumnezeiescul Hrisostom, p. 154.

³⁹ *Ibidem*, p. 154-160 și 168-173.

Euharistie însăși realitatea prezenței lui Dumnezeu, se împărtășesc doar o dată sau de două-trei ori pe an, deși cei din vechime se împărtășeau de două-trei ori pe săptămână sau chiar zilnic. Cauza adevărată a acestei atitudini inacceptabile nu este evlavia, ci nepăsarea și răul obicei al creștinilor care, asemenea evreilor în pustie, nostalgici după cămurile Egiptului, preferă lui Hristos și virtuților plăcerile trecătoare ale lumii⁴⁰.

Principalul argument în favoarea unei împărtășiri continue (*synechōs*) îl oferă rugăciunea „Tatăl nostru” prin poziția ei în cadrul Liturghiei între sfințirea Darurilor și împărtășirea de Ele. „Tatăl nostru” e un rezumat al credinței, prin cererile sale e o epitomă a vieții practice a creștinului, iar prin ecfonisul trinitar e o concentrare a vieții contemplative și eshatologice în vederea lui Dumnezeu. În trei feluri se numește pâinea „spre ființă”. Mai întâi, *«pâine spre ființă»* (*arton epiousion*) se numește această pâine obișnuită, hrană trupească, care se amestecă în ființa trupului nostru ca trupul să crească și să aibă putere, ca să nu moară. De aceea se cuvine să cerem numai hrana necesară, să căutăm numai pâinea cea spre ființă și nu cele prisositoare. „Blestemat să fie omul care-și pune nădejdea în om, se sprijină pe un trup omenesc și a cărui inimă se depărtează de Domnul. Și binecuvântat fie omul care se încrede în Domnul și nădejdea lui va fi Domnul” (*Ier 17, 5-7*). În al doilea rând, „pâine spre ființă” este cuvântul lui Dumnezeu, precum spune dumnezeiasca Scriptură: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (*Dt 8, 3; Mt 4, 4*). Să nu moară sufletul nostru de foamea cuvântului vieții, înainte să moară trupul, cum a pășit Adam fiindcă a călcat porunca dumnezeiască. Acest al treilea fel de pâine spre ființă e cu atât mai necesar decât primul, pe cât mai necesară decât viața trupului e viața sufletului. În al treilea rând, „pâine spre ființă” e Trupul și Sângele Domnului, care se deosebește tot atât de mult de cuvântul lui Dumnezeu, pe cât se deosebește soarele de raza lui⁴¹. Împărtășirea continuă/ frecventă („dă-ne-o nouă astăzi”) cu Sfintele Taine nu e, așadar, decât consecința logică a celei de a patra cereri a Rugăciunii Domnului.

Sfântul Ioan Casian (+ 430) în prima convorbire cu avă Isaac⁴² despre Pâinea spre ființă sau de toate zilele, arată că „Pâinea noastră cea spre ființă (*epiousion*) dă-ne-o nouă astăzi” înseamnă calitatea nobleței și ființei ei, prin care e mai presus de toate ființele, iar în înălțimea măreției și sfințirii ei întrece toate făpturile; iar cea de-a doua exprimă însușirea folosului și utilității ei. Căci atunci când spune „cea de toate zilele”, arată că fără ea n-am putea duce nicio zi viața duhovnicească. Iar când spune „astăzi” arată că trebuie luată în fiecare zi (*cotidie esse summendum*) și că dăruirea ei de ieri nu e de ajuns dacă nu ne-ar fi dată în chip asemănător și astăzi.

Împărtășirea frecventă nu e un privilegiu al preoților; acesta se referă doar la săvârșirea Liturghiei, al cărui scop e sfințirea Darurilor și împărtășirea

⁴⁰ *Ibidem*, p. 179-182.

⁴¹ *Ibidem*, p. 197-202.

⁴² *Convorbirile cu Părinți din Egipt*, PL 49, 794-796; apud *Împărtășirea...*, p. 395.

credincioșilor. Iar acei preoți, care nu-i împărtășesc pe creștinii care vin la dumnezeiasca Cuminecătură cu evlavie și credință, sunt judecați ca niște ucigași, cum stă scris la proorocul Osea: „*Preoții au ascuns calea, au făcut omoruri în Sichem și au făcut fărădelege în poporul Meu*” (Os 6, 9). Diavolul încearcă să ne țină la distanță de Masa Domnului ca să murim de foame duhovnicească. Trebuie să ne trezim din indolență și nesimțire și să ieșim din *nominalismul liturgic* (părintele Ică jr.) prin care nu facem altceva decât să ne lipsim de harul ceresc⁴³.

Motivele invocate pentru respingere sunt o serie de posibile consecințe la care s-ar putea ajunge prin practicarea împărtășirii frecvente: banalizarea Euharistiei înțelese ca „pâine obișnuită”; punerea între paranteze a condițiilor stricte de punere la încercare a curăției conștiinței în apropierea de Sfintele Taine, stabilite de Sfinții Părinți: estomparea distincției între clerici și laici; și, mai ales, confuzia deliberată dintre „încontinuu” și „frecvent” sau, mai bine zis, nedeterminarea lor.

Acuzele de influență romano-catolică asupra lui Nicodim Aghioritul și Neofit Kavsokalivitul în ce privește tema împărtășirii frecvente, reafirmate ca ipoteză de maximă probabilitate în 1969 de Ch. Tzogas sunt contrazise de analiza comparativă a surselor⁴⁴.

În Biserica minoritară a începuturilor avem de a face cu o *spiritualitate euharistic-ascetic-martirică* extrem de incandescentă și exigentă. Toți cei botezați participau și se împărtășeau la Liturgia duminicală, care și-a păstrat mult timp unicitatea și prestigiul pascal-eschatologic. Euharistia li se trimitea și celor absenți. Mai mult creștinii luau și acasă Euharistia pentru a se împărtăși fie în caz de necesitate (arestare, persecuție, călătorii, boală).

Modificări importante au survenit în secolul IV odată cu oficializarea creștinismului în noua eră constantinopolitană și apariția marilor comunități constituite în majoritate din păgâni integrați în Biserică după o sumară cateheză și a căror viață spirituală era relaxată și deficitară. Doar monahi, care apar acum, continuă creștinismul integral al epocii apostolice, atât în practicile lui liturgice – Liturgiile comunitare doar sâmbăta și duminica –, cât și etosul lui ascetic martiric – cu împărtășiri private zilnice. Viața liturgică a parohiilor urbane începe de acum înainte să fie dominată de fenomenul invers proporțional al înmulțirii Liturgiilor și răririi împărtășirilor: Liturgii zilnice și împărtășiri ocazionale⁴⁵.

⁴³ *Ibidem*, p. 244-245. Nicodim dialoghiașt astfel: „Vreau să vă întreb aceasta: *Dacă în timpul Cinei de Taină unul dintre Apostoli ar fi spus: Azi nu mă împărtășesc!, ce ar fi spus oare Domnul?* Cu siguranță, mi se pare, că i-ar fi spus ceea ce i-a spus și lui Petru la sfânta spălare: „Dacă nu te spăl, nu ai parte cu Mine”, *In* 13, 8, p. 282.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 59-60. Preoții apuseni celebrează obligatoriu masa în fiecare zi și se împărtășesc încontinuu. Există însă o lucrare a lui Molinos *Breve trattato della cotidiana comunione*, traducere italiană a unui original spaniol (apărut în 1675) publicată la Veneția în 1685, lucrare fără nici o referire la sfintele canoane.

⁴⁵ Cf. prezentările de sinteză ale părintelui Ică jr. din articolele „Communion fréquent” din *Dictionnaire de Théologie Catholique* III/2 (1923), col. 515-552 (E. Dublanchy) și *Dictionnaire de Spiritualité* II (1953), col. 1234-1292 (J. Dühr), *apud Ibidem*, p. 64.

Divorțul în Liturghie dintre Jertfă și Taină, între sacrificiul euharistic și împărtășirea din el a credincioșilor și monahilor neclerici era complet în Evul Mediu. Accentul pus pe curățire a dus inevitabil la rărirea împărtășirilor și la o nouă spiritualitate euharistică centrată pe penitență și pe o devoțiune față de prezența reală a lui Hristos în Euharistie care a început să fie adorată vizual, expusă unei venerații a privirii, unei atitudini contemplative, nu unui consum sacramental. Liturghia însăși pierzându-și caracterul de comuniune în favoarea celui de alegorie rituală a vieții lui Iisus Hristos⁴⁶.

Sensul pledoariei euharistice a „colivarilor” este sesizat în echilibrul menținut cu grijă între asceză și Liturghie, între Spovedanie și Împărtășire, între care aceștia refuză să opteze unilateral. Astfel, prima practică – tipic răsăriteană – pune accentul pe pregătirea ascetică prealabilă prin Spovedanie și post, rigorismul ascetic ducând la o *asceză fără Liturghie* și o supralicitare a valorii substitutive a anaferei. Cea de-a doua – tipic occidentală și adoptată de teologii ortodocși din diasporă – insistă pe *Euharistie fără asceză*, minimalizând importanța pregătirii ascetice, a Spovedaniei și a postului duce la banalizare și formalism, la magism euharistic, al căror exces se manifestă în laxism ascetic și insolență față de sacralitatea Euharistiei. Cele două excese simetrice ale Împărtășirii rare și dese, individuale și colective, se alimentează , justifică și susțin reciproc, ambele invocă abuziv în sprijinul lor afirmații ale părinților „colivari”, fără a sesiza natura exactă a pledoariei lor de echilibru ascetico-euharistic⁴⁷.

6. Liturghie spirituală și o spiritualitate liturgică. *Stratum monastic*

Liturgistul rus Alexander Schmemmann⁴⁸ pleacă de la premisa unei opoziții principale între spiritualitatea euharistică originală de tip comunitar-eclesiologic și eshatologic, pe de o parte și spiritualitatea monahală ulterioară, individuală, penitențială și terapeutică, pe de altă parte și militează pentru restaurarea celei dintâi împotriva celei din urmă. Părintele Stăniloae, însă, postulează din contră convergența și unitatea de principiu în Ortodoxie a celor două aspecte într-o Liturghie spirituală și o spiritualitate liturgică.

Dilema nu ar fi, așadar, împărtășirea deasă sau rară (o falsă dilemă), ci privativă sau corporată, gest de pietate individuală, de recompensare a „vredniciei” eforturilor personale cu „premiul” euharistic sau act eclesiologic de constituire și manifestare a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Originea acestei crize e identificată în „privatizarea” pietistă de tip monahal a actului împărtășirii și pierderea sensului comunitar al Liturghiei și cuminecării și degradarea Euharistiei la rang de simplă Taină, vehicol de comunicare a harului.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 62-63.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 71-72.

⁴⁸ Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției* (1984); trad. rom. Editura Anastasia, f.a.

Relația monahismului cu actul central al cultului creștin – Euharistia – va ilustra această evoluție. Inițial regula a fost participarea călugărilor la Euharistia Bisericii. În același timp, sunt indicații foarte timpurii despre păstrarea darurilor de către eremiți și despre împărtășirea cu ele. „Căci toți câți viețuiesc ca monahi în pustiu unde nu este preot țin Cuminecătura acasă și se împărtășesc ei înșiși. Iar în Alexandria și Egipt, spune Sf. Vasile, chiar și fiecare laic are, cum au majoritatea, Cuminecătura în casa lui și se împărtășește”(Epistola 93)⁴⁹. Practica păstrării elementelor sfinte acasă și practica propriei împărtășiri e confirmată prin mărturii din Biserica primară și probabil că nu a fost ceva nou în această practică. Dar motivele în fiecare caz au fost complet diferite. Împărtășania individuală în Biserica primară a fost un fel de prelungire în zilele săptămânii a Împărtășirii duminicale în adunarea euharistică a Bisericii⁵⁰. Dar fără să se observe, primirea împărtășaniei a fost subordonată evlaviei individuale.

Anahoreții, care nu mai ieșeau niciodată din chilia lor, puteau primi Euharistia adusă fie de un înger, cum era cazul avei Anuf în toate zilele, fie de un preot care venea la el din când în când. Astfel, un avă Ioan a primit timp de trei ani de zile în fiecare duminică Sfintele Taine și, ca și avă Anuf, trăia și fizic din ea, fiindcă nu mai gusta altă mâncare. Cunoaștem, de asemenea, un avă Marcu Egipteanul care a rămas treizeci de ani fără a-și părăsi chilia și la care un preot venea din când în când să săvârșească Euharistia. Deși se separau de comunitățile ecleziale, anahoreții egipteni nu disprețuiau nicidecum Tainele Bisericii. Iar când s-au înmulțit în Sketis, ca și în Nitria și în Kelia anahoreții și-au avut bisericile și preoții lor. Iar în aceste biserici din deșert, ca și în celelalte, privarea de Împărtășanie era una din pedepsele aplicate pentru păcatele grave⁵¹. Într-o zi la o întâlnire cu sfântul Antonie cel Mare, același avă Macarie îi atrage atenția Sfântului că nu există Liturghie în Sketis. Nu știm care a fost răspunsul Sfântului Antonie. După cum notează istoricul Socrate în a sa *Istorie bisericească*, „toate bisericile lumii, afară de cele ale Romei și Alexandriei, celebrează Sfintele Taine în fiecare sâmbătă”. El adaugă că până și egiptenii care locuiesc lângă Alexandria și cei din Tebaida urmează acest obicei, dar nu această particularitate: la ei Euharistia e celebrată seara, după prânzul obișnuit. La Tabennesi, Sfântul Pahomei se ducea sâmbăta și duminica cu frații la biserica din sat. Cu privire la dubla celebrare euharistică de sâmbăta și duminica, Sozomen, de exemplu, spune: „Monahii se împărtășesc cu Sfintele Taine în prima și ultima zi a săptămâni”⁵².

⁴⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)* - Scrieri partea a treia - în *PSB* 12, EIBMBOR, București 1988, p. 269-270. În vremuri de persecuție unii erau nevoiți, în absența unui preot liturg, să ia cuminecătura cu mâna proprie.

⁵⁰ Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică* (1966), Editura Sofia, București 2002, p. 202-203.

⁵¹ Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu 2004, p. 182-183.

⁵² *Ibidem*, p. 178-180.

Accentul s-a pus nu pe concepția despre Euharistie ca actualizare a Bisericii, ci s-a mutat pur și simplu spre Împărtășanie ca act ascetic. Tipicul cultului Bisericii a fost adesea oficiat în afara formulării ecleziale, adică fără cler și uneori nu în Biserică, ci în chilii (Vecernia sinaită a Avvei Nil). Importantă e această contopire a tradiției liturgice a Bisericii cu o regulă ascetică particulară. Odată inclusă în tipic, regula monastică a căpătat un caracter liturgic⁵³.

Așadar, primirea Împărtășaniei a fost separată de ritmul Bisericii și a intrat în ritmul vieții ascetice individuale. Am menționat deja exemplele timpurii de împărtășire individuală de către eremiți din Sfintele Daruri păstrate pentru acest scop și, de asemenea, oficierea unor liturghii private, dacă se pot numi așa, în chiliile anahoreților care nu doreau să întrerupă singurătatea. O dată cu stabilirea monahismului în orașe și dezvoltarea Tipicurilor monahale, ambele practici au dispărut. Dar principiul inițial a rămas: concepția împărtășirii ca îndeletnicire ascetică, ca act individual legat de nevoile individuale ori de starea spirituală credinciosului.

Importantă e apariția ideii de împărtășire frecventă sau rară, o idee care nu mai era legată de regula de rugăciune a Bisericii, dar mai important este schimbarea locului Euharistiei în întreaga structură a vieții liturgice. Practica oficierei zilnice a Liturghiei (devenită regulă în mănăstirile secolului VIII-IX) era privită pur și simplu ca una dintre slujbele acestui ciclu al liturghiei timpului. Dar această regulă nu implica primirea zilnică a Împărtășaniei, care era determinată de un alt ritm, individual. Euharistia zilnică era privilegiul acordat fiecăruia pentru a-și stabili propriul ritm individual. Cu alte cuvinte, oficierea Liturghiei a ajuns să fie înțeleasă în timp ca ceva axiomatic și natural. În adoptarea sa mai târzie de către bisericile parohiale, ea a condus la o separare treptată a Liturghiei de adunare, la o înțelegerea a acesteia ca un serviciu oficiat de către cler și care nu cerea în mod necesar participarea tuturor⁵⁴.

Fără a dezvolta această idee, putem spune că acest *stratum* monastic potrivit lui Schmemann este legat de una din cele mai profunde transformări petrecute vreodată în pietatea liturgică, anume separarea Euharistiei de semnificația ei eshatologică și eclesiologică⁵⁵.

7. Dualismul liturgic – sinaxă / Euharistie și mișcarea liturgică.

Reînvierea unei conștiințe liturgice, a unui interes nou și în fapt teologic față de tradiția liturgică a însoțit reînvierea eclesiologiei. În scopul de a înțelege cultul ca ceva mai mult decât un „cult public”, necesar a vedea și a percepe Biserica ca ceva

⁵³ A. Schmemann, *op. cit.*, p. 204-205.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 270-273.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 274.

mai mult decât o „societate de credincioși”. Această reînviere ori *mișcare liturgică*⁵⁶. Începe aproape simultan în diferite părți ale lumii creștine în anii următori primului război mondial. Esența sa rezidă în adevărata descoperire a cultului ca viață a Bisericii, act public ce actualizează etern natura Bisericii ca Trup al lui Hristos, cult conceput ca o veșnică autorevelare a Bisericii. Este o întoarcere prin cult la Biserică și prin Biserică la cult⁵⁷.

Departate de a adera la un arheologism ciudat care consideră restaurarea cultului în „puritatea sa primitivă” panaceu pentru toate bolile contemporane, fondatorii acestei mișcări au declarat în mod repetat că în ochii lor cultul ortodox mărturisește despre „marea rugăciune liturgică” a Bisericii primare. „Biserica Ortodoxă, scrie, Dom Olivier Rousseau un istoric catolic al mișcării liturgice, a păstrat spiritul liturgic al Bisericii primare și continuă să trăiască prin acesta și să primească viață din acest izvor”⁵⁸.

Săvârșirea Euharistiei este plasată în cadrul liturghie timpului, astfel încât nefiind legată nici determinată în mod esențial de timp, este „corelativă” timpului. Acest lucru este observat chiar mai clar în ciclul săptămânal, unde Euharistia are propria sa zi – ziua Domnului ori duminica. Este evident că *euharistia* (elementul sacramental) și *liturghia timpului* (elementul nesacramental) nu coexistă în mod simplu, ci sunt unite. Euharistia este actualizarea unicului, singurului și irepetabilului eveniment și esența Tainei constă, întâi de toate în posibilitatea cuceririi timpului, adică în manifestarea și realizarea unui eveniment aparținând trecutului în toată realitatea și eficacitatea sa veșnică și supratemporală. Ea este în esență independentă de zi ori ceas, ne introduce și încorporează într-o realitate care nu este supusă în nici un fel timpului. „Cinei Tale celei de Taină astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește...”, deși este îndeplinită ca o repetare în timp, ea manifestă o realitatea irepetabilă și supratemporală⁵⁹.

Există o tendință crescândă de a reduce întreaga viață liturgică a Bisericii doar la Euharistie, o evidentă reînviere euharistică exprimată în special în practica deseori împărțirii. Pe de o parte avem pericolul reducerii întregii vieți liturgice la o singură Taină însoțită de o corespunzătoare neglijare a celorlalte elemente ale ei. Pe de altă parte, avem lărgirea conceptului de taină, astfel încât include întreg cultul, acest

⁵⁶ Pentru o analiză și istorie generală a mișcării liturgice: Dom O. Rousseau, *Histoire du Mouvement Liturgique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1945; J.H. Srawley, *The Liturgical Movement*, London, A.R. Mowbray, 1954; L. Bouyer, *La Vie de la Liturgie*, Paris Les Editions du Cerf, 1956.

⁵⁷ A. Schmemmann, *Introducere...*, p. 52-53.

⁵⁸ Dom.O. Rousseau, *op. cit.*, p. 198. Cf. Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁹ A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 88-90. Pe de altă parte, cel de-al doilea domeniu liturgic al Bisericii poate fi numit „liturghia timpului” deoarece aici timpul nu este un cadru extern obișnuit, ci într-un oarecare sens chiar obiectul cultului, principiul ce definește conținutul său. Nu a fost întâmplător că dezvoltarea ciclului anual a început cu disputele asupra datei Paștelui. Această legătură clară și intenționată a cultului cu timpul constituie unul dintre elementele caracteristice ale vieții liturgice a Bisericii. Timpul este un principiu îmbinând ambele domenii liturgice mai sus menționate într-o singură structură unificată sau tipic.

concept conduce la o ambiguitate teologică periculoasă și lipsește Taina de unicitate sa în viața liturgică a Bisericii⁶⁰.

Înainte de secolul IV, conform lui Duchesne⁶¹, au fost doar rugăciuni private. Semnificația revoluției liturgice a secolului al IV-lea rezidă în mod precis din faptul că prin monahism aceste rugăciuni particulare au fost încorporate în cultul oficial al Bisericii. Din rugăciuni ale persoanelor și grupurilor separate din Biserică, ele au devenit rugăciunea Bisericii. Cultul timpuriu pre-niceean este astfel opus celui care ia formă după Constantin.

G. Dix⁶² crede că *Biserica primară nu avea și nu putea să aibă vreo liturghie a timpului deoarece prin chiar natura sa cultul acestei era eshatologic*. Nu putea exista o slujire divină înrădăcinată în timp, având legătură cu timpurile și ceasurile vieții oamenilor, deoarece Biserica însăși se considera o ieșire din timp, o renunțare la lumea aceasta care trăiește din timp și este subordantă acestuia. La baza teoriei lui Dix stă afirmarea naturii complet eshatologice a Bisericii și Euharistiei. Lumea lui Constantin a dat naștere în Biserică unei idei noi, ideea *sfințirii timpului*, ceva complet străin de Biserica primară, reprezentând un colaps al experienței eshatologice a Euharistiei.

Teoria acestuia este contrazisă de C.W. Dugmore⁶³ care tratează despre influența sinagogii asupra serviciului divin. Cultul evreiesc poate fi caracterizat ca o liturghie a timpului; el este stabilit în relație cu ciclurile zilnic, săptămânal și anual. De aceea e firesc a presupune aceeași structură a cultului primilor creștini. Deși nu respinge dualismul liturgic al iudeo-creștinismului, Dix neagă în mod categoric existența sa în perioada când Biserica rupea toate legăturile directe cu Templul și sinagoga⁶⁴.

Dualismul liturgic și-a găsit expresia în structura dublă a adunării euharistice – în unirea sinaxe cu Euharistia în sensul real al cuvântului. Sinaxa – conform teoriei general acceptate – a păstrat structura adunării din sinagogă, în care citirea și explicarea în predică a Scripturii a ocupat poziția principală. Partea euharistică a păstrat forma și ordinea mesei pascale evreiești, *Kiddush*. În acest fel, dualismul liturgic a fost transpus într-un cult creștin unificat. Problema modului de unire a

⁶⁰ *Ibidem*, p. 91-93. Teologia liturgică cunoscută sub numele de *Mysterienlehre* și care este legată de numele lui Dom Odo Casel și de centrul liturgic benedictin de la Maria Laach poate fi luat ca un exemplu tipic al celei de a doua tendințe. Contribuțiile acestui centru în opera renașterii liturgice din Apus sunt enorme și trebuie salutate de toți. Dar plasând conceptul de taină (μυστήριον) în centrul întregii sale teorii despre cult, Dom Odo Casel nu a reușit să-l definească în așa fel încât să traseze o linie clară între cultul sacramental și nesacramental. Dimpotrivă, pare a amesteca totul într-o terminologie misterioasă generală. Întregul cult apare ca o manifestare și expresie a tainei (μυστήριον).

⁶¹ L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, E. de Boccard, 1925, p. 469; Schmemann, p. 95.

⁶² G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, pp. 326, 265; Schmemann, p. 96.

⁶³ C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue on the Divine Office*, Oxford University Press, 1944.

⁶⁴ A. Schmemann, *op. cit.*, p. 112. Conform teoriei pe care Dix și alții au apărut-o, tot ceea ce Biserica a moștenit grație originilor ei evreiești s-a păstrat în noul cult mai presus de toate în *adunarea euharistică*, care a devenit apoi singura formă a cultului creștin adevărat.

sinaxei („liturghia catehumenilor”, în terminologia noastră) cu Euharistia a ajuns să reprezinte pentru liturgiști un fel de *crux interpretum*. „Cum și de ce au devenit ele o singură liturghie?”, întreabă renumitul liturgist englez Srawley. Un proces pe care îl consideră *incomplet până în secolul IV – sinaxa și Euharistia puteau fi și într-adevăr au fost oficiate separat*⁶⁵.

8. «Reducția eshatologică» și liturghia timpului – kairos și „perfectul profetic”

Oscar Cullman a tratat despre conceptul timpului în cartea sa *Hristos și timpul*. El prezintă deosebirea esențială dintre înțelegerea liniară, specific iudaică, a timpului și conceptul ciclic elenistic. Conform concepției evreiești, eshatologia nu semnifică o renunțare la timp ca la ceva corupt, nici o victorie asupra timpului, nici o ieșire afară din el. Dimpotrivă în această concepție timpul însuși poate fi descris ca eshatologic, evenimentele îl transformă în proces sau istorie și îl orientează spre un eshaton, spre consumarea sa într-un eveniment final revelând întregul său înțeles. Eshatonul este deci nu un sfârșit, ci împlinirea a ceea ce s-a dezvoltat în timp, a acelui fapt căruia timpul i-a fost intrinsec subordonat ca mijloc și care are sfârșit. Timpul, în acest sens, este definit prin mișcarea sa către împlinirea planului ori intenției lui Dumnezeu pentru lume, care se va întâmpla în timp și prin timp, prin mișcarea sa în direcția zilei Domnului. Liturghia timpului în iudaism este expresia acestei teologii biblice și de fapt eshatologice a timpului. Ea începe cu binecuvântarea Împărăției lui Yahve spre care este îndreptat timpul și este în întregime un cult al Dumnezeului istoriei, al Dumnezeului mântuirii. Aceasta este liturghia timpului, dar nu timpul natural ori ciclic, nu cel timp care este immanent în lume, determinând-o și conținând-o pe aceasta în propriu său ritm ciclic, suficient sieși. Este timpul eshatologic transparent, timpul în care și peste care Dumnezeu vii al lui Avraam, Isaac și Iacov veghează permanent și care revelează semnificația sa reală în Împărăția lui Yahve, „Împărăția tuturor veacurilor”.

Dar aceeași înțelegere a timpului, așa cum Cullman a demonstrat-o foarte bine, stă la baza concepției creștine nou-testamentare. Diferența dintre creștinism și iudaism nu constă în înțelegerea ori teologia referitoare la timp, ci în concepția lor despre evenimentele prin care acest timp este măsurat în mod spiritual. Timpul iudaic este eshatologic în sensul că el este încă îndreptat spre venirea lui Mesia și a împărăției mesianice. Conform timpului creștin, Mesia a venit deja, este deja descoperit, Împărăția lui Yahve este aproape. *Dacă eshatologia trebuie înțeleasă doar prin prisma viitorului, atunci, cum spune Cullman «afirmarea necondiționată a eshatologiei creștinismului timpuriu» este greșită: «Etalonul său nu este ceva care urmează să vină în viitor, ci Acel Unul care deja a venit...»*⁶⁶. Evenimentul care

⁶⁵ *Ibidem*, p. 112-114.

⁶⁶ Oscar Cullman, *Le Christ et le Teps*, Paris, Delachaux et Nestlé, 1947, trad. engl. Philadelphia, Westminster, 1951, p. 108.

chiar în concepția veche iudaică a constituit centrul timpului a început deja și acest eveniment, în schimb, este eshatologic deoarece în el este descoperită și definită semnificația ultimă a tuturor lucrurilor – creație, istorie, mântuire. De aceea venirea zilei Domnului nu semnifică nici sfârșitul, nici frângerea absurdă, nici golirea timpului. Timpul devine cu adevărat real, capătă o intensitate nouă și deosebită, el devine timpul Bisericii: timpul în care mântuirea dată prin Mesia este acum realizată.

În lumina acestei eshatologii (nu ca identică pur și simplu cu renunțarea la lume) trebuie să înțelegem caracterul eshatologic al noului cult și, mai presus de orice, al Euharistiei. Evenimentul care este actualizat în Euharistie este un eveniment al trecutului, cercetat în cadrul categoriilor timpului, dar datorită semnificației lui eshatologice un eveniment care are loc etern. *Această Împărăție mesianică ori viață în eon este actualizată – devine reală – în adunarea Bisericii, în ἐκκλησία, când credincioșii vin împreună să fie împărțișiți din trupul domnului. Euharistia este deci manifestarea bisericii ca noul eon, este participarea la Împărăție ca parousia, ca prezență a Domnului Înviat și Dătător de viață. Nu este repetarea apariției ori veniri Lui în lume, ci ridicarea Bisericii la parousia Sa, participarea Bisericii la slava Lui cerească. Gândirea creștină târzie va începe să interpreteze natura Tainei – a acestei repetări a irepetabilului – prin concepte împrumutate din filosofia greacă.*

Euharistia ori Cina Domnului este de asemenea actualizarea noului eon în cel vechi. Euharistia este *parousia*, prezența și arătarea lui Hristos care este „același, ieri, astăzi și în veci” (Evr 13, 8). Cu alte cuvinte, *eshatologia Euharistiei nu este renunțare la lume, nu este evadare din timp (ceea ce ar putea face pe preot să săvârșească singur Liturgia fără lume/ credincioși). Biserica este așezată în lume cu scopul de a o mântui pe aceasta prin plenitudinea ei eshatologică, prin parousia lui Hristos. Dacă Biserica ar fi o izbăvire de lume, atunci noul ei cult ar fi suficient; mai mult, el ar fi singurul conținut și scop al întregii vieți a Bisericii. Așa-numita eshatologie a renunțării la lume a fost probabil susținută de către creștinii izolați (compară „să vină Împărăția Ta și să tracă această lume...” din *Didahie*). Liturgia timpului (acum identificată ca vechiul cult iudaic) a fost deci păstrată într-un fel din necesitate – ca o completare a Euharistiei (ca afirmare a realității lumii), fără care aplicarea Euharistiei la timp sau la orice sfințire a vieții acestei lumi ar fi incompletă. Euharistia nu înlocuiește liturgia timpului deoarece prin natură ea este manifestarea în acest eon a unui alt Eon, este împărțișirea credincioșilor în viața veșnică. Ea nu poate desființa liturgia timpului (implicit și prezența credincioșilor ca sinaxă) pentru că atunci timpul ar fi golit și privat de semnificație, nu ar fi nimic altceva decât intervale între celebrările Euharistiei⁶⁷.*

În anamneza din anaforaua Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur se amintește nu numai de trecut ci și de viitor: „Aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare și de toate câte s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de

⁶⁷ A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 120-125.

*Învierea cea de-a treia zi, de Înălțarea la cer, de șederea de-a dreapta Tatălui și de cea de-a doua venire întru slavă, ale Tale dintru ale Tale Ție Îți aducem de toate și pentru toate...*⁶⁸. Arhimandritul Kiprian (Kern), unul din importanții comentatori ai liturghiei din secolul nostru, scrie: „În anamneza euharistică se șterg granițele dintre trecut, prezent și viitor... În Liturghia noastră noi pomenim și viitorul”. Arhimandritul Kiprian vede aici o corespondență cu „perfectul profetic” al profeților Vechiului Testament. Mai importantă decât amintirea viitorului luată în sine, este pentru Zizioulas schimbarea pe care o primește amintirea trecutului prin amintirea viitorului inserată în el. În acțiunea euharistică evenimentele trecutului sunt primite înnoite în mod eshatologic de la Dumnezeu. Amintirea trecutului, scrie Zizioulas, dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificația de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcește în trecut – în crucea lui Hristos –, ci în viitor, în Înviere și în Împărăția ce va veni⁶⁹.

Nu numai anamneza este eshatologică, ci și adunarea. Biserica locală este adunarea eshatologică a poporului lui Dumnezeu. Această imagine despre Biserică – subliniază Ioannis Zizioulas – „nu este împrumutată din istorie, ci din starea eshatologică a adunării bisericii « în același loc »⁷⁰, pentru a participa la viața veșnică a lui Dumnezeu așa cum este ea oferită la masa euharistică”. Caracterul teofanic al Liturghiei e limpede mai ales în vohodurile dumnezeieștii Liturghii: Dumnezeu vine în cuvântul Său – acesta e Vohodul Mic. Dumnezeu vine, Se arată „ca să se junghie și să se dea mâncare credincioșilor” (Imn heruvimic din Sămbăta Mare) – acesta e Vohodul Mare. Și Dumnezeu vine împreună cu îngerii Săi. Granița între cer și pământ este suprimată. Ea se vede deja în ordinea părțicelilor simbolice de la proscomidia dumnezeieștii Liturghii, când pe discul euharistic este adunată Biserica întreagă⁷¹.

Așadar, adunarea euharistică a bisericii dintr-un anume loc este, pe de parte, Biserica întreagă în plinătatea ei „catolică”, „sobornicească”, dar în așa fel încât în același timp ea se transcende pe sine. *Liturghia este deopotrivă semn al asumării și transfigurării și prefacerii lumii. Numai atunci când Biserica lasă în Euharistie această lume și se ridică la masa lui Hristos în Împărăția Sa, se întâmplă ca ea să vadă cerul și pământul ca pline de slava Sa și pe Dumnezeu care a umplut cu El Însuși toate lucrurile*⁷².

⁶⁸ Liturghier, ed. cit., p.162.

⁶⁹ Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină...*, p. 258-259.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 260. Aluzie la *epi to auto* (Ignatie, *Eph* V, 3; *XII* 1; *Mgn* VII, 1 sq; cf. și *1 Co* 14, 23, *FA* 2, 1).

⁷¹ Unitatea dintre Biserica cerească și cea pământească în dumnezeiasca Liturghie a fost evidențiată îndeosebi în predicile liturgice ale harismaticului părinte Ioan din Kronstadt, *Liturghia – cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, Editura Deisis, Sibiu 2002.

⁷² Felmy, *op. cit.*, p. 262-264.

Jean-Yves Lacoste pledează pentru o *fenomenologie liturgică a umanității omului*. Statutul de apatrid al acestuia – dat ca posibilitate inițială – arată că pământ și lume cele două fețe antagoniste ale locului, sunt limitele topologice ale putinței noastre de a fi. Noi putem refuza să existăm în aceste moduri – trimiterea circulară de la lume la pământ și de la pământ la lume, care unește ateismul existențial cu un păgânism existențial – o vom face atunci când vom decide să intrăm în liturghie, ea e prezentă imemorial - neliniștea predispune satisfacției eshatologice. Pentru *omul care ființează liturgic*, lumea încetează de a mai fi un orizont, subminarea topologicului de liturgic nu poate fi deci gândită aici decât în termenii *eschaton*-ului. Ordinea simbolicului este alta decât cea a ființei. Dar această redistribuire insinuează într-un mod real (dar anticipat și incoactiv) „*datul*” *eshatologic al experienței: ordinea simbolului ne e deci străină de ordinea ontologică, e realitatea „ființei care nu e încă”, care n-ar putea „fi” în limitele lumii, dar care se poate realiza aici în măsura în care e simbolizată aici*⁷³.

Este îngăduit omului să-și supradetermine liturgic ființarea-sa-aici. Liturghia deschide calea unei inversiuni a raportului de inerență: omul care se odihnește cu totul în Dumnezeu scapă dominației lumii, luându-i lumii statutul său de orizont de netrecut. Zăvorărea e o lucrare liturgică, un „antrenament” la existență, un existențial și nu de un existențial, simbolic vorbind, locul său e un ne-loc. Liturghia insinuează că dialectica lumii și a pământului nu poate fi întregul adevăr al locului, îi revine esențial faptul de a fi o *ființare-în fața-lui-Dumnezeu*, realitatea ei dovedește omului că nu e constrâns să existe în unica modalitate a *Dasein*-ului sau în cea a „muritorului”. Liturghia e o un mod de a fi, în care lumea nu se interpune între Dumnezeu și om și în care prezența lumii și prezența lui Dumnezeu ne sunt codonate. Lumea nu e câmpul unei teofanii, ci al clar-obscurului și încă al unei prezențe „kenotice” și al sacramentului⁷⁴.

Prin „viață” înțelegem aici mai întâi sfera evidenței antepredicative, realul în însuși actul apariției, înainte de judecata predicativă. „Viața” are, așadar, drept loc dimineața experienței, recucerită prin asceză filozofică. Viața este aurora perpetuă, eternă tinerețe a începutului. Viața înțeleasă ca nemijlocire totală - fără ca nici o mediere să nu se interpună între acest act și conștiința care-l surprinde. Spre deosebire de manifestarea inițială „lumii vieții”, câmpul liturghiei este guvernat de o cunoaștere. Între lumea vieții și câmpul liturgic domnește deci un *răstimp cognitiv*. Nemijlocitul menține Absolutul în inevidență. Potrivit conceptului husserlian, viața e atee. Și în acest fel, lumea vieții e ceea ce trebuie depășit pentru ca omul să poată face față lui Dumnezeu. Liturghia ne constrânge să admitem însă că experiența antepredicativă ne menține în necunoașterea a ceea ce e mai fundamental sau a originarului. Dimensiunile lumii vieții nu sunt cu siguranță dimensiunile integrale

⁷³ Jean-Yves Lacoste, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, Editura Deisis, Sibiu 2001, p. 29, 31 (n. 20), 37 și 36 (n. 24).

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 38-40, 48-49 și 51.

ale experienței. Liturghia n-are deci nici un statut existențial, afară de cel pe care i-l poate oferi precar o „neliniște” total absentă din textul lui Heidegger. *Inițial, omul nu e oare decât începutul lui însuși? se întreabă Lacoste.* În fapt, Liturghia nu e o posibilitate între toate cele care i se oferă eului și care vor servi pentru a mă defini, dar nu pentru a determina acel ceva prin care sunt uman. *Liturghia omul debordează ceea ce este el inițial;* limitele existențialului nu sunt limitele umanității sale⁷⁵.

Liturghia ce apare în fapt ca o *punere în paranteze a lumii și a pământului* (constituția „ne-locului” liturgic). În sens stric cei care stau liturgic în fața Absolutului nu au nimic și nu-și pot împropria nimic; omul este gol, și pentru că actul său de prezență nu face decât să-l pună la discreția darurilor pe care poate doar să le aștepte în răbdare, trebuie spus că el este sărac și, mai cu seamă, că e sărac la modul definitiv. *Reducția liturgică*⁷⁶ *nu-l ucide pe om;* din contră, ea dovedește că

⁷⁵ J.Y. Lacoste, *Experiență...*, p. 132-136.

⁷⁶ Pentru a obține, prin „reducție fenomenologică”, „fenomenele”, însuși „psihicul pur”, se procedează în două etape: 1) operarea unei epoci sistematice și radicale, 2) recunoașterea, înțelegerea și descrierea multiplelor „apariții” a ceea ce nu mai desemnează «obiecte», ci «unități de sens», în așa fel încât descrierea fenomenologică se va diviza în două părți: descrierea «noesei» sau vizatul subiectiv al experienței – și descrierea «noemei» sau obiectul vizat în experiență. (Edmund Husserl, *Conferințe pariziene și alte scrieri filosofice*, Traducere, note, postfață și comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, București 1999, p. 161-162).

Intuirea esenței – „esența percepție” (sau percepția ca esență), nu esența percepției – nu-i un fel de percepere, ci sesizarea datului, aprehenderea lucrurilor într-o modalitate originară. Esența nu e ceva transcendent conștiinței pure, după cum nu este nici immanentă conștiinței. De aceea nu vorbim despre „ființa esenței”, ci de „ființă-esență”, adică *nu ființa ca abstracție a esenței, ci esența însăși ca ființă, ceea ce e posibil doar prin reducția fenomenologică.* Husserl însuși scria: *Orice trăire, care are caracteristica proprie intenționalității, anume aceea a unei ființe-conștient-obiectuală (eines-Gegenständlichenbewusst-Seins), a ființei asupra căreia e orientată, o numim trăire intențională.* (Edmund Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, Traducere, postfață, note și comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, București 1994, p. 86-86, n. 45-46).

Așadar, esența (*Eidos*) este un „obiect de un fel deosebit” și concentrează astfel, *tripticul ființă-esență-fenomen* în formulele: ființă-fenomen și fenomenul-ființă. (*Ibidem*, p. 92, n. 65).

Suspendarea judecății este „o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru”. Este vorba de «oprirea aprobării», care în gândirea greacă era redată prin *εποχή* (lat. *assensionis retentio*, Cicero, *Lucullus*, cartea II, cap. 19, 59); alți sceptici (Timon, școlarul lui Pyrrhon) întrebuințează în același sens *ἀπορία* (apținerea de la vreo afirmație): „scepticul nu hotărăște asupra viitorului; el arată numai ceea ce i se pare în momentul în care vorbește”. (*Ibidem*, p. 122-123).

Lumea vieții (*Lebenswelt*) e domeniul prepredicativ. Heidegger critică la fenomenologia existentă faptul că îi rămâne ascunsă viața actuală care se scurge. El numește încercarea de a scoate lumea din paranteză un avort, căci fără lume (*Weltbezug*) viața nu este comprehensibilă. Nu Ego-ul trebuie sesizat, ci viața. Critica filosofică dimpotrivă *necesită „intrarea în vivacitatea vieții înseși”.* *Viața nu este sesizată prin ancorarea în subiect.* Facticitatea este caracteristică pentru caracterul de ființă al ființei „noastre” „proprii” aflată-in-deschis. Aceasta nu este prezentă într-o intuiție, „ci ființa-in-deschis (*Dasein*) își este ei înseși deschisul (*Da*) în Cum-ul (*Wie*) ființei sale proprii”. (Walter Biemel, *Heidegger și fenomenologia*, în Edmund Husserl «Criza umanității europene și filosofia», Traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, București 2003, p. 180-183).

În reducție se face abstracție de realitatea conștiinței. „Trăirea reală este eliminată pentru a dobândi absolutul pur. Sensul reducției este astfel tocmai de a nu mai face uz de realitatea

omul poate supraviețui atunci când sunt desfăcute legăturile care-l unesc cu lumea, atunci când nimic nu mai e cu adevărat la dispoziția omului. Și dacă e adevărat că *experiența liturgică îi permite omului să acceadă la ceea ce îi este cel mai propriu*, va fi adevărat să spunem că *reducția liturgică pune între paranteze neesențialul*⁷⁷.

Problema ipseității e în fond o problemă eshatologică. Împlinirea omului nu este deductibilă. *Raportul omului cu ființa sa* este deci marcat de o penurie, sau de o sărăcie: *el nu posedă ceea ce este și nu este în mod definitiv el însuși*. Nu suntem astăzi nici la originea noastră, pe care o barează mundaneitatea noastră, nici la sfârșitul nostru. Existăm între creație și lume. Existăm între origine și sfârșit, între creație și împărăție. Dialectica lumii și a creației trebuie așadar lărgită într-o dialectică a creației, a lumii și a Împărăției. *Ispita oricărei filozofii a istoriei, spune Lacoste, e întotdeauna de a produce propria sa eshatologie* și această ispită este cu atât mai vie atunci când filozofia își fixează drept sarcină împrărierea conținutului relațional al anticipărilor teologice ale sfârșitului⁷⁸.

Umanitatea omului ne-a apărut ca o problemă eshatologică. Omului îi revine să fie făgăduit lui Dumnezeu și să existe la modul chemării. Istoriei îi aparține faptul de a nu putea înregistra decât neîmplinirea acestei făgăduințe. *Manifestându-se ca om, Dumnezeu îl manifestă de asemenea pe om lui însuși*; și începând de atunci, cele două întrebări care ne interesează (cine este Dumnezeu și cine este omul?) nu pot decât să primească un răspuns solidar. Putem vorbi de o *perihoreză* hristologică a întrebărilor, pentru a defini arătarea reciprocă a omului prin Dumnezeu și a lui Dumnezeu prin om. Dumnezeu și omul ne sunt accesibili în Hristos într-un câmp concret de analogie. *Antropofania e inseparabilă de teofanie. Ființarea-spre-moarte încetează la Paște să dețină ultimul secret al ființei*. Trupul Celui Înviat e de acum liber de orice obiectivitate. Nimeni nu-L poate vedea pe Cel Înviat dacă acesta nu se lasă văzut. Prezența nu este o *ființare-aici*, ci un *dar al prezenței*. Rațiunea descriptivă e scoasă din joc. Teologia ține de viață și de moarte. Înaintea teologiei viața se lasă gândită în orizontul morții. La Paște moartea se lasă gândită în orizontul vieții. Îi revine așadar teologiei să desfășoare logica unei existențe *spre moarte* care să nu fie o *ființare pentru moarte*⁷⁹.

Prezentul e construit ca *amintire a viitorului*⁸⁰. Unei atari structuri temporale îi vom da numele de *kairos*. Fața primă și necesară pe care ne-o oferă timpul este cea a lui *chronos*: cea a unui proces determinat de nerepetabilitatea a ceea ce se petrece în el și prinsă integral în orizontul morții. Pe de altă parte, *kairos*-ul nu se înrădăcinează în timpul prezent. *Kairos*-ul este abolirea distanțelor temporale. E realitatea exclusiv teologică a timpului. *Kairos*-ul nu este *eshaton*-ul, ci un prezent integral preocupat

intenționalului. Ea este inaptă de a determina pozitiv ființa conștiinței". Reducția eidetică nu conduce și mai departe, căci aici interesează tocmai *existenția și nu esenția*. (Ibidem, p. 200-201).

⁷⁷ Ibidem, p. 220-221.

⁷⁸ Jean Yves Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, Editura Deisis, Sibiu 2005, p. 140-141 și 139.

⁷⁹ Ibidem, p. 195-197 și 199.

⁸⁰ Vezi supra notele 69 și 70.

de amintirea lui Dumnezeu și speranța parusiei Lui. Ordinea kairologică rupe ordinea cronologică permițând făgăduințelor lui Dumnezeu să răsunе aici și acum și omului să poată răspundă la ceea ce i se spune. Dimensiunea kairologică a prezentului nu putea fi gândită decât în ordinea darului. Va fi apoi posibil să interpretăm timpul Bisericii (spațiu eclezial al memoriei) drept cel al unui mod particular al *prezenței* lui Dumnezeu și să atribuim experienței euharistice funcția unui focar de temporalizare pentru timpul istoriei împlinite⁸¹.

În timp ce, în ciuda incognito-ului kierkegaardian, logica hristologică e o logică a manifestării (între absență și parusie), logica sacramentală e o logică a disimulării, care ascunde eshatologicul sub „speciile” neeshatologicului. Ordinea sacramentală ne învață pur și simplu să nu asociem fără să reflectăm prezent și prezență. Duhul face din prezentul nostru *kairos*-ul care ne permite să hotărâm ce anume suntem; iar *logica sacramentală este ea însăși o kairo-logică, o suspendare a distanțelor istoriei în beneficiul unei singure experiențe fondatoare* prin medierea Duhului. Realitatea paradoxală a unei experiențe constituite ca nonistorialitate, ne este manifestată prin teologia Euharistiei. *Nu există anamneză fără un prezent structurat ca epicleză. Prezentului conștiinței îi răspunde ființarea în prezență a trecutului.* Experiența euharistică radicalizează mizele timpului Bisericii: ultimul sens teologic al ființării-în-lume apare ca un joc liturgic. *Totalitatea definitivă a Bisericii nu este aici vizibilă, iar totalitatea ei empirică e absentă. Și totuși totalitatea e cea care dă sensul oricărei adunări particulare.* Oamenii care se adună pentru a-și aminti de legământul pecetluit pe Golgota nu se pot absolvi de orice particularitate și de orice istorie, pentru a reprezenta un universal abstract și fără sânge. *Adunarea liturgică se propune drept loc mundaп al recapitulării sau, dacă vrem, drept icoană istorică a unei totalități eshatologice*⁸².

Orice Sfântă Taină ne permite și «reducția eshatologică» în care din real nu transpare mai mult decât realitatea sa definitivă. Experiența euharistică este în punctul ei cel mai înalt cea a unei asemenea reducții⁸³.

Liturgical Dualism – A Crux Interpretum. Uniting the Synaxis/Eucharistic Assembly with the Eucharist. The Church hierarchy is the spine cord of the Church and it ensures spiritual progress. Its ultimate objective is the deification of all those to be redeemed. The clerical character of mysticism is identified with its Christocentric character. Even the one who has achieved the state of “pure mind” and “contemplation” without the agency of symbol has remained within the

⁸¹ *Ibidem*, p. 223-224 și 227.

⁸² *Ibidem*, p. 235-239.

⁸³ Vezi nota 76 (*infra*).

hierarchy of the Church in its wider meaning, and has not gone beyond Christ and the Sacraments. The permanent prayer of the Christian as a distinct person involves preliminary and repeated warming up through collective prayer. Communion and spirituality depend upon each other. Every person's life grows richer through the others' lives, and it is enriched by the others. This kind of living spirituality, which builds communion, receives its own seal in our Orthodox Liturgy. The Holy Liturgy may be considered as a means of passing from a worldly and egotistic life to a life of communion. Moreover, the communion among believers within the Church is one with the Kingdom of the Holy Trinity. The spiritual atmosphere of the Holy Liturgy is a continuation of that of the New Testament, shared with the Savior and His Holy Apostles. The one who lives in isolation and fails to share in the communion of the Kingdom, which has the shape of the Church on earth and comes alive during the Holy Liturgy, shall fail to share in redemption. In Greek, liturgy means common service.

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

Biserica Ortodoxă Română – pioasă reculegere la mutarea în veșnicie a fericitului întru adormire Teoctist patriarhul

Luni, 30 iulie 2007, Părintele Teoctist, arhiepiscop al Bucureștilor, mitropolit al Munteniei și Dobrogei, locțiitor al Scaunului Cezareei Capadociei și patriarh al Bisericii Ortodoxe Române s-a mutat la Domnul. La nivelul percepției noastre omenești, vestea acestui „otput” a venit pe neașteptate deși, în viziune creștină, credinciosul trebuie să fie oricând pregătit pentru un astfel de deznodământ, deoarece „nimeni nu știe nici ziua nici ceasul” când acesta s-ar putea produce. Chipul luminos și statura maiestuoasă a fericitului întru adormire părinte al nostru Teoctist patriarhul sugerau o longevitate cu adevărat patriarhală, cum de fapt a și fost în realitate. Cei 92 de ani reprezentau mult peste ceea ce, după spusa psalmistului este hărăzit omului pe pământ. Dar este adevărat că într-o altă viziune, tot biblică și aceea, vârsta ideală ar fi cea a lui Moise, care a trăit 120 de ani. Patriarhul Teoctist lăsa impresia că este pregătit nu neapărat să urce o astfel de culme a longevității, dar să se apropie de vârsta centenară, nu era exclus. Durata vieții omului este însă în mâna Domnului și de aceea, în fața realității, rostim cu înțeleptul din Biblie: „Iehova natan, Iehova lakah, iehi șem Iehova mevorak” – „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat” (Iov 1, 21).

Îndată după ce părintele Teoctist, patriarhul și-a dat obștescul sfârșit, s-au împlinit cele scrise în rânduiala pregătirii pentru înmormântarea călugărilor.

Prea Sfințitul Vincențiu Ploieșteanul, episcop vicar patriarhal și secretar al Sfântului Sinod, a adus la cunoștința membrilor acestui for de conducere al Bisericii noastre tristul eveniment, hotărându-se convocarea încă a doua zi a sinodului permanent (alcătuit din mitropolii în funcție), pentru stabilirea tuturor detaliilor legate de înmormântare și asigurarea locotenenței patriarhale.

În seara aceleiași zile, sicriul cu trupul neînsuflețit al adormitului în Domnul patriarhul Teoctist a fost transportat de la Spitalul Fundeni, din București, la catedrala patriarhală unde au început să se adune tot mai mulți locuitori ai capitalei. La sosirea cortegiului, Î.P.S. Mitropolit Serafim al Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania, Europa Centrală și de Nord, P.S. Gherasim, episcopul Râmnicului, P.S. Vincențiu Ploieșteanul, episcop-vicar patriarhal, P.S. Ciprian Câmpineanul, episcop vicar patriarhal, P.S. Sebastian Ilfoveanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei

Bucureștilor și P.S. Varsanufie, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, împreună cu un sobor de preoți și diaconi au săvârșit trisaghionul, cu stâlpii Evangheliei și ecteniile îndătinat.

Președintele României, Domnul Traian Băsescu s-a recules, în particular, pentru un scurt moment lângă sicriul înmormântătorului Bisericii Ortodoxe Române.

Pe tot parcursul nopții de luni spre marți și al zilelor și nopților ce au urmat, până la ceasul prohodirii, s-au perindat, la catafalcul din catedrala patriarhală, preoți de mir, monahi și monahii care au citit Psaltirea și alte rugăciuni din rânduiala prohodirii celor adormiți.

Marți, 31 iulie, s-a oficiat Sfânta Liturghie de către un sobor de ierarhi, preoți, diaconi, sub protia Î.P.S. Mitropolit Serafim. Un șir neîntrerupt de credincioși s-a perindat prin fața catafalcului, închinându-se, vărsând lacrimi și rugându-se pentru odihna sufletului celui pe care l-au iubit pentru multa sa bunătate cu care i-a înconjurat.

Și premierul Ioan Popescu Tăriceanu, președintele Senatului Nicolae, precum și Nicolae Văcăroiu, ministrul apărării Teodor Meleșcanu, președintele Partidului Liberal Democrat Theodor Stolojan au făcut un popas în catedrala patriarhală, în semn de omagiu pentru cel mutat la cele veșnice.

În aceeași zi s-a întrunit sinodul permanent (alcătuit din mitropoliții în funcție), care a stabilit ziua de 3 august ca dată a înmormântării. S-a luat decizia de a se trimite mesaje, telegrame, scrisori de încunoștințare despre tristul eveniment tuturor înmormântătorilor Bisericii Ortodoxe Surori, ai celorlalte Biserici istorice, din țară și străinătate, organismelor ecumenice, autorităților statele din România, instituțiilor de învățământ și cultură, armatei. De asemenea, eparhiilor, protopopiatelor, parohiilor și așezămintelor monahale li s-a făcut cunoscut programul de rugăciune și pomenire ce urma să se desfășoare pe toată perioada zilelor de doliu.

Sinodul permanent a fost prezidat de Înalt Prea Sfințitul Daniel, arhiepiscopul Iașilor și mitropolitul Moldovei și Bucovinei, care, în conformitate cu prevederile statutare, a devenit locțiitor de patriarh, până la alegerea noului înmormântător al Bisericii Ortodoxe Române.

Dat fiind faptul că sinodul permanent a hotărât ca locul de înhumare să fie în catedrala patriarhală, alături de a celorlalți înaintași ce se odihnesc acolo: Miron patriarhul (1925-1939), Nicodim patriarhul (1939-1948) și Iustin patriarhul (1977-1939), sicriul cu trupul neînsuflețit al ultimului patriarh, fericitul întru adormire Teoctist Arăpașu (1986-2007), a fost mutat, cu ziua de marți, în holul Palatului Patriarhiei, spre a se permite executarea lucrărilor de pregătire a cavoului. Șirul celor veniți ca să prezinte omagiul a continuat fără întrerupere și aici. De asemenea, pe adresa Patriarhiei Române au început să sosească mesaje de condoleanțe din partea autorităților naționale și a unor Biserici și Organizații Internaționale.

În dimineața zilei de 1 august a fost oficiată din nou Sf. Liturghie de către mai mulți ierarhi, preoți și diaconi, în prezența credincioșilor și a reprezentanților diferitelor instituții veniți să se reculeagă și să transmită condoleanțe.

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

În semn de respect pentru Biserica Ortodoxă Română și față de cel care mai bine de două decenii s-a aflat pe înalta treaptă ierarhică de slujire ca patriarh, Guvernul României a decretat ziua de 3 august ca zi de doliu național, când drapelul țării urma să fie coborât în bernă de către toate instituțiile și autoritățile publice centrale și locale, de sindicate, patronate, instituții de cultură și educație, misiunile diplomatice ale României, etc.

Joi, 2 august, Președintele României, Domnul Traian Băsescu a urcat din nou Dealul Patriarhiei, depunând în Catedrală, lângă catafalc, Ordinul Național „Steaua României în grad de Colan” pe care l-a acordat post-mortem celui ce timp de 21 de ani a avut un rol însemnat în asigurarea unui climat de apropiere interumană și de consolidare a relațiilor ecumenice ale Bisericii noastre cu alte confesiuni creștine din țară și străinătate. La ceremonial au asistat membrii Sfântului Sinod.

Fiind prezenți de acum în București, toți membrii Sfântului Sinod a avut loc întrunirea acestui for bisericesc sub președinția Î.P.S. Daniel, mitropolit al Moldovei și Bucovinei și locțiitor de Patriarh.

Pe tot parcursul zilei au sosit în capitala României delegații bisericești din străinătate și ale forurilor ecumenice pentru a lua parte la înmormântarea Patriarhului Teoctist.

În ziua de 3 august, decretată, așa cum am arătat, ca zi de doliu național, la ora 7,00 a început oficierea, în Catedrala Patriarhală, a Sf. Liturghii. Sicriul a fost readus aici cu o zi înainte.

La orele 9,00 a început, în Aula Palatului Patriarhiei, Adunarea solemnă de comemorare și omagiere a vrednicului de pomenire Părinte Teoctist, Patriarhul. Sanctitatea Sa Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului a dat binecuvântarea, după rostirea rugăciunii „Împărate Ceresc”, iar Î.P.S. mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei și locțiitor de Patriarh a ținut un scurt cuvânt de deschidere.

Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop Nifon al Târgoviștei a invitat apoi pe rând oaspeții care au dorit să transmită mesaje de condoleanțe. Aceste mesaje se publică în prezentul număr al Telegrafului Român.

Șirul mesajelor a fost început de Domnul Theodor Baconschi, consilier prezidențial, care a dat citire mesajului de condoleanțe al Președintelui României, Excelența Sa Domnul Traian Băsescu.

Excelența Sa, Domnul Adrian Iorgulescu, Ministrul Culturii și Cultelor a dat citire mesajului Primului Ministru, Excelența Sa Domnul Călin Popescu Țăriceanu.

Alteța Sa Regală, Principele Radu Duda a transmis mesajul Majestății Sale Mihai I, Regele României.

Domnul Prof. Univ. Dr. Ionel Haiuduc, Președintele Academiei Române, a transmis mesajul acestui înalt for academic al țării.

Mesajul Academiei de Științe a Republicii Moldova a fost transmis de un delegat venit de la Chișinău.

Au urmat apoi mesajele Bisericilor Ortodoxe surori.

Î.P.S. Petros, mitropolit de Axomis, a prezentat mesajul P.F. Theodors al II-lea, papă și patriarh al Alexandriei și al Întregii Africi.

Patriarhia Antiohiei și a Întregului orient a fost reprezentată la funeralii de P.S. Episcop Nifon de Philipopolis, care a transmis mesajul P.F. Ignatie al IV-lea, patriarh al Atiohiei și al Întregului Răsărit.

Î.P.S. arhiepiscop Theophanis de Gerasa și exarh al Sfântului Mormânt a prezentat mesajul S.S. Theofilos al III-lea, patriarhul Ierusalimului.

Patriarhia Moscovei și a toată Rusia a fost reprezentată de către Î.P.S. Juvenalie, mitropolit de Krutički și Kolomna, Î.P.S. mitropolit Vladimir al Chișinăului, pr. Nicolae Balașov de la Departamentul pentru Relații Externe, diac. Serghie Kuksov, pr. Vadim Gheibas, secretar. Mesajul S.S. Alexei, patriarhul Moscovei și a toată Rusia a fost prezentat de conducătorul delegației, mitropolitul Juvenalie.

Patriarhia Ortodoxă Sărbă a trimis o delegație formată din P.S. episcop Vasile de Srem, P.S. episcop Luchian de Buda și administrator al Eparhiei Sârbe din Timișoara, Prot. Vladimir Marcovici din Timișoara și Pr. Dositei. Mesajul P.F. Pavles, patriarh al Bisericii Ortodoxe Sârbe a fost prezentat de către P.S. episcop Vasile de Srem.

Din partea Patriarhiei Bulgare au fost prezenți: Î.P.S. Mitropolit Neofit de Ruse, care a transmis mesajul P.F. Maxim, patriarhul Bulgariei, Î.P.S. mitropolit Ilarion de Durostorum, P.S. episcop Naum de Agatonița, prot. Ivanov și pr. Petrar Totev.

Biserica Ortodoxă a Ciprului – Noua Justiniana a fost reprezentată de I. P.S. mitropolit Isaia de Tamassos și Oreina și de diaconul Eraclidios Kleanthous. Î.P.S. Isaia a transmis mesajul întâistătătorului acelei Biserici. P.S. Hrisostom al II-lea, Arhiepiscop al Ciprului și Noua Justiniana.

Î.P.S. Hrisostom de Peristarion a codus delegația Bisericii Ortodoxe a Greciei și a prezentat mesajul P.F. Hristodulos, episcop al Atenei și al întregii Elade. Din delegație au mai făcut parte P.S. Ioannis de Termopile și Dl. Dimitrios Furlemadis.

Biserica Ortodoxă a Albaniei a fost reprezentată de întâistătătorul ei, P.F. Anastasios, arhiepiscop de Tirana, Durres și a toată Albania, care a prezentat mesajul de condoleanțe și P.S. episcop Nicolae de Kruje.

Din partea Bisericii Ortodoxe a Poloniei au participat Î.P.S. Abel, arhiepiscop de Lublin și Chelm, care a transmis un mesaj, și preot Petru Kasimski.

Biserica Ortodoxă din ținuturile Cehiei și din Slovacia a fost reprezentată de întâistătătorul ei, P.F. Kristov, arhiepiscop de Praga și mitropolit al Ținuturilor Chehiei și Slovaciei, care a transmis mesajul de condoleanțe, de P.S. episcop-vicar Tichon și pr. Cristian Popescu.

P.S. episcop-vicar Arsenie de Joensu a reprezentat Biserica Ortodoxă a Finlandei și a transmis mesajul Î.P.S. Leo, arhiepiscop al Kareliei și a toată Finlanda.

Arhiepiscopia Ortodoxă Română din Detroit – America, aparținătoare de OCA Orthodox Church in America, a fost reprezentată de P.S. Irienu Duvlea, epsicop de

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

Dearborn Heights și vicar de Detroit, care a transmis mesajul Î.P.S. Arhiepiscop Nathaniel, și diaconul Sebastian Dumitrașcu.

Tot din America, s-a primit un mesaj de condoleanțe din partea Î.P.S. Herman, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe din America.

Au participat la funeralii și au transmis mesaje și reprezentați ai Bisericilor Vechiorientale.

Astfel, din partea Bisericii Apostolice Armene a participat Î.P.S. arhiepiscop Dirayr Mardikian, conducătorul Biserici Armene din România care a transmis mesajul catolicosului tuturor armenilor de la Escimiadzin. Î.P.S. Sa a fost însoțit de Î.P.S. Arhiepiscop Grigoris Buniatyan- Biserica Armeană din Ucraina și Pr. Zareh Baronian din București.

Și Catolicosatul Armean al Ciliciei (Liban) a trimis reprezentanți la București. Î.P.S. Arhiepiscop Gomisas Ohanian a transmis mesajul de condoleanțe al acestei Biserici. A fost însoțit de episcopul Khoren Doghramadjian.

Biserica Coptă a delegat doi reprezentanți care activează însă în Europa: Episcopul Damian al Germaniei și episcopul Anghelos din Marea Britanie.

La cel mai înalt rang a fost reprezentată la București și Biserica Ortodoxă Etiopiană, în persoana S.S. Abuna Paulos, patriarhul acestei Biserici. L-au însoțit Î.P.S. Gerima, arhiepiscop etiopian de Ierusalim și diaconul Mulugeta Bekele.

Biserica Asiriană a Răsăritului a fost reprezentată de Mar Odisho Oraham, episcop de Europa și pr. Stephem Turkhan.

Delegația Vaticanului a fost alcătuită din trei înalți prelați: Eminența Sa cardinalul Walter Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Unitatea creștinilor (C.P.U.C.), Ex. Sa Mons. Brian Farrel, secretar al aceluiasi organism și Excelența Sa Monseniorul Jean-Claude Perisset, nunțiu apostolic la București. Conducătorul delegației, cardinalul W. Kasper a transmis mesajul papei Benedict al XVI-lea.

Biserica Anglicană a fost reprezentată de RT. Rev. Christopher Chessun, episcop de Woolich, Rev. Martin Jaqucs, apocrisiarh, capelan al bisericii anglicane din București și dr. John Barker, biserica anglicană din București.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.) de la Geneva a transmis un reprezentant român, în persoana pr. prof. dr. Ioan Sauca, directorul Institutului ecumenic din Bossey, care a transmis mesajul acestui for ecumenic.

Celălalt organism ecumenic european și anume Conferința Bisericilor Europene (KEK) a fost reprezentată chiar de către secretarul general Venerabilul Collin Williams, însoțit de profesorul român pr.dr. Virel Ioniță, director în cadrul acestui organism.

Reprezentantul KEK-ului a fost ultimul vorbitor, întrucât pentru ora 11,00 a fost stabilit începutul slujbei înmormântării.

Mesaje de condoleanțe au mai sosit și din partea altor culte și organizații religioase, instituții publice, instituții de învățământ, personalități, etc.

Amintim astfel:

a) Mesaje din partea unor culte și organizații religioase:

Romano-catolici

- U.P.S. Ioan Robu, arhiepiscop și mitropolit al Arhiepiscopiei Romano-Catolice București.
- Î.P.S. Jakubinyi Gyorgy, arhiepiscop al Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Alba Iulia.

Greco-catolici

- Î.P.S. Lucian Mureșan, arhiepiscop major de Blaj, P.S. Florentin Crihălmean, episcop eparhial de Clu-Gherla și P.S. Virgil Bercea, episcop eparhial de Oradea.

Biserica Evanghelică C.A. Sibiu

- Eminența Sa Christoph Klein, episcop al Episcopiei Evanghelice C.A. Sibiu.

Biserica Unitariană din Transilvania

- Eminența Sa Szabo Arpad, episcopul Bisericii Unitariene-Cluj Napoca.

Biserica Armeană din România

- Î.P.S. Dirayr Mardichain, arhiepiscop al Bisericii Armene din România și Bulgaria.
- Arhim. Zareh Baronian, fost vicar.

Culte neoprotestante

- Dl. Otniel Ioan Bunaciu, Președintele Uniunii Bisericilor Baptiste din România.
- Dl. Pavel Riviș Tipei, președintele Cultului Penticostal din România.

b) Religii necreștine

Federația Comunităților Evreiești din România

- Dl. Aurel Vainer, președintele Federației
- Dl. Menahem Hacohen, șef rabin al României.

Muftiatul Cultului Musulman din România

- Dl. Iusuf Muurat, Muftin

c) Instituții de stat centrale

- Guvernul României
- Camera Deputaților din parlamentul României.
- Secretariatul de Stat pentru Culte.
- Guvernatorul Băncii Naționale
- Ministerul educației, Cercetării și Tineretului.
- Ministerul Internelor și Reformei Administrative.
- Președinția Consiliului Superior a Magistraturii.
- Agenția Națională Antidrog.

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

- Comisia pentru Drepturile Omului a Camerei Deputaților.
- Inspectoratul General al Poliției.
- Comisia de Retrocedare (culte) a Guvernului României.
- Procuratura Generală a României.
- Senatori și deputați din Parlamentul României.
- Primării, Prefecturi, Consilii Județene din țară.

d) Fundații și organizații religioase, culturale, sociale.

e) Instituții de învățământ

f) Universități și Facultăți din toată țară.

g) Credincioși din țară și străinătate.

Slujba înmormântării care așa cum am spus a început la ora 11 s-a desfășurat în catedrala patriarhală, și au participat toți reprezentanții Bisericii și organismelor ecumenice menționați și toți membrii Sfântului Sinod. Au participat de asemenea, la funeralii, din partea autorităților statului: președintele statului, Traian Băsescu, primul ministru, Ioan Popescu Tăriceanu, președintele Senatului, Nicolae Văcăroiu, foștii președinți ai României, Domnii Ion Iliescu și Emil Constantinescu, ministru de Externe, Adrian Cioroianu, ministrul Culturii și Cultelor, Adrian Iorgulescu, președintele P.S.D. Mircea Geoană, președintele, P.R.M Corneliu Vadim Tudor, Domnul deputat Adrian Năstase și deputat Gheorghe Funar, principesa Margareta și principele Radu Duda, Dl. Adrian Videanu, primarul general al capitalei, etc.

Presa, posturile de radio și televiziune au reflectat cu decență toată atmosfera de doliu și reculegere din zilele de 30 iulie – 3 august. Excepțiile, regretabile desigur, n-au lipsit, dar opinia publică s-a detașat de agresivitatea și lipsa de respect afișată.

Protia soborului de ierarhi, preoți și diaconi a avut-o Sanctitatea Sa Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului. Au rostit cuvântări de omagiere și I.P.S, Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și locțiitor de patriarh și Sanctitatea Sa, patriarhul ecumenic.

Slujba înmormântării a fost cea rânduită pentru călugări.

După încheierea ceremonialului de înmormântare, a avut loc înconjurarea catedralei patriarhale, sicriul cu trupul neînsușit al patriarhului fiind purtat pe umeri de opt arhierei.

Înainte de reintrarea în catedrală s-a făcut un popas în fața intrării, când militari ai Regimentului – 30 gardă „Mihai Viteazul” au executat, la fanfară, imnul național. S-a tras apoi o salvă de trei focuri de armă.

Sicriul a fost readus și introdus apoi în cripta din interiorul catedralei, care a fost pecetluită. Va rămâne acolo până la înălțarea Catedralei „Mântuirii Neamului”, când va fi mutat acolo, împlinindu-se astfel o fierbinte dorință a celui ce ne-a fost păstor și părinte duhovnicesc, fericitul întru adormire Teoctist, patriarhul.

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru ABRUDAN

Cuvântul SS Bartolomeu, Patriarhul ecumenic, la slujba de înmormântare a PF Părinte Patriarh Teoctist

Înalt Prea Sfinția Voastră,
Înalt Prea Sfințițe Daniel, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Locțiitor al
Scaunului Patriarhal al Prea Sfintei Biserici Române,
Prea iubiți frați arhieriei întru Hristos,
Excelențele Voastre,
Părinți, frați și fii în Domnul,
Îndurerat popor al lui Dumnezeu,

Adormirea întru Domnul a Patriarhului Teoctist, Prea Iubitul nostru frate în Hristos și împreună-liturghisitor, arhipăstor și părinte duhovnicesc al dumneavoastră, ne-a purtat pașii în România, țară prietenă. Am venit aici ca să aducem mângâierea și durerea pe care Sfânta Biserică Mare a lui Hristos, Biserica Mamă, o încearcă împreună cu Biserica Ortodoxă din România, adică cu mitropoliții, arhiepiscopii și episcopii, preoții, diaconii, monahii, monahiile și poporul ei, numit cu Numele lui Hristos. Și aceasta cu atât mai mult cu cât relații trainice au unit Biserica Mamă și pe noi personal cu ierarhul Întâistătător plecat dintre noi, părintele dumneavoastră mult iubitor. Totodată, această unitate cu Biserica Ortodoxă Română este întărită prin legăturile de nezdruccinat date de aceeași credință în Hristos, de aceeași dragoste și viață în Același Trup al Domnului.

Atunci când ne aflăm în fața morții suntem cuprinși de uimire gândind la taina pe care nu au putut să o înțeleagă și să o dezlege nici filosofii, nici poeții și nici artiștii, întrucât ea depășește limitele rațiunii umane decăzute. Tot așa se întâmplă și cu Mari Părinți ai Bisericii, ca Sfântul Ioan Damaschin care, atunci când vorbește de Taina Marii Treceeri este cuprins de uimire și se minunează întrebându-se: „Cum sufletul este răpit cu putere din trup? Cum legătura preafirească dintre suflet și trup, prin voie dumnezeiască, se desface, făcând să piară împreună-ființarea lor și buna lor înțelegere din această viață?” De aceea, el strigă: „O, minune! Ce taină este aceasta ce s-a făcut cu noi? Cum ne-am dat stricăciunii? Cum ne-am înjugat cu moartea?”

Omul, ființa de Dumnezeu zidită și făcută de Însăși mâna lui Dumnezeu, nu a fost creat spre moarte! El a fost creat să se bucure în rai împreună cu toate făpturile Domnului și să preaslăvească pe Dumnezeu Cel în Prea Sfânta Treime lăudat. Însă, primejdia păcatului, care pândește de aproape, a adus omului moartea, iar Dumnezeu a

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

îngăduit aceasta „pentru ca răul să nu rămână fără de moarte”. Iar, Răstignirea și Învierea lui Hristos l-a readus pe om la frumusețea cea dintâi și la bucuria dintru început, dându-i posibilitatea să lepede haina trupului stricăciunii, să își depășească condiția de ființă muritoare și să treacă peste moarte prin Înviere.

Astfel, aflându-ne înaintea morții, ca mădulare ale Bisericii, adică ale Trupului Înviat al lui Hristos suntem încredințați că există trecere dincolo de această taină care nu poate fi înțeleasă cu puterea logicii umane decăzute, dar care poate fi depășită prin credința în Hristos Iisus. Moștenirea stricăciunii și condiția de muritor, adică moartea, poate fi depășită prin viața în Hristos trăită în Biserică, în Trupul lui Hristos Cel Înviat. Cuvântul Sfântului Pavel, Apostolul Neamurilor găsește lămurit: „Acum, Hristos a înviat din morți fiind începătură a celor adormiți” (I Corinteni 15, 20). De aceea, și taina morții se trăiește ca înviere a sufletului și trupului nostru întru Hristos Iisus și astfel cei care odinioară se numeau „morți” acum sunt numiți „întru Domnul adormiți”. Cu adevărat, așa-zisa moarte este un somn adânc, iar somnul din viața de zi cu zi înseamnă a muri câte puțin. În acest duh, Sfântul Maxim Mărturisitorul va da mărturia: „Cred că trecerea din viața de aici nu trebuie să o numim moarte, ci izbăvire de puterea morții, despărțire de stricăciune, izbăvire din robie, liniștire a tulburării, încetare a războiului nevăzut, trecere a zbuciumului, alungare a întunericului, alinare a durerilor, amuțire a bombănelilor necuviincioase, potolire a arșii patimilor, ștergere a rușinii, scăpare de suferință, piele a păcatului și, într-un cuvânt, scăpare de toate relele și necazurile”.

Și acum, când săvârșim slujba de înmormântare a Patriarhului României Teoctist, fericitul întru adormire frate al nostru și adevărat părinte duhovnicesc al dumneavoastră, cu adâncă durere pentru despărțire și pentru faptul că ne simțim ca niște orfani, dar cu bucurie, pentru ridicarea lui la Jertfelnicul cel mai presus de ceruri, unde „nu este durere, nici întristare, nici suspin”, ne aducem aminte de cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Sunt durerile nașterii, durerile moșitului omului la o altă viață”.

În fața trupului Patriarhului Teoctist ne îndreptăm privirile spre istoria recentă a Bisericii Române, care a pășit pe drumul crucii și al învierii, al muceniciei și al bucuriei. Cu adevărat, viața fericitului întru adormire Patriarh Teoctist, fratele nostru, a constituit expresia concretă a vieții și înaintării Bisericii Ortodoxe din România pe calea crucii și învierii.

Fericitul întru adormire frate Teoctist, care a trăit aproape un veac și ale cărui plete au albit slujind lui Hristos, și-a trăit viața întocmai după cuvântul Apostolului, „în multă răbdare, în necazuri, în nevoi, în strămtorări, în bătăi, în tulburări, în ostenele, în privegheri, în posturi, în curăție, în cunoștință, în îndelungă-răbdare, în bunătate, în Duhul Sfânt, în iubire nefățarnică, în cuvântul adevărului, în puterea lui Dumnezeu; prin armele dreptății, cele de-a dreapta și cele de-a stânga, prin slavă și necinste, prin defăimare și laudă, ca un amăgitor și totuși iubitor de adevăr, ca un necunoscut și totuși bine cunoscut, ca un muribund și totuși trăind, ca un pedepsit, și totuși nu ucis” (cf. *II Corinteni* 6, 4-9). Prin toate acestea, patriarhul a râvnit la slava

lui Dumnezeu și s-a jertfit să aducă strălucire Bisericii Sale. Viața lui a cunoscut sușuri și coborâșuri și a însemnat multe lupte grele și jertfire de sine.

L-am cunoscut pe fericitul întru adormire ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe din România plin de înțelepciune, cu vastă experiență în chivernisirea treburilor bisericești și cu simțire și cuget cu adevărat bisericesc! L-am cunoscut dragostea pentru bună-rânduiala și podoaba Bisericii și respectul față de rânduielile canonice și instituțiile bisericești așa cum au fost ele așezate și binecuvântate de către Sfinții noștri Părinți de Dumnezeu purtători! L-am cunoscut cinstirea și respectul pe care-l acorda Bisericii Mame a Constantinopolului și iubirea în Hristos față de persoana noastră. De asemenea, l-am cunoscut pe pururea pomenitul frate Patriarh cu sufletul plin de bucurie și nădejde, grăind din prisosul inimii despre învierea Domnului și Înălțarea Lui la ceruri. L-am cunoscut și ca prea bun părinte și jertfelnic arhipăstor, animat de dragoste sinceră față de toți membrii turmei sale fără nici o deosebire, cu toate că în viața sa a trecut prin multe necazuri și nenumărate dureri. Pe lângă acestea, l-am cunoscut în zile de bucurie și veselie duhovnicească exprimând în cuvânt bogat și bine alcătuit dragostea care îi covârșea inima.

De aceea, rugăm pe Dumnezeu Cel Sfânt și fără de moarte, Izvorul vieții noastre, să odihnească sufletul lui în locașurile dreptilor alături de pururea pomeniții Patriarhi ai României, înaintașii săi, și „după cum pe pământ l-a așezat liturghisitor în Biserica Sa, tot așa să-l arate și la Jertfelnicul Său Cel mai presus de ceruri”. Cu acestea, ne rugăm Domnului să binevoiască a trimite Dumnezeiescul Său har peste prea iubită Biserică Ortodoxă din România, ca să meargă înainte și să se întărească „în același cuget și în aceeași înțelegere” (*I Corinteni* 1, 10), urmând tradiției bisericești și modului de simțire și gândire al Bisericii.

În sfârșit, îndreptându-ne spre fericitul întru adormire Teoctist, fratele nostru preaiubit, îl rugăm, așa cum odinioară Sfântul Grigorie de Dumnezeu Cuvântătorul, înaintașul nostru, a strigat către Sfântul Vasile cel Mare la înmormântarea sa: „De acolo, de sus, tu pe toți ne vezi, o întâistător dumnezeiesc și sfânt! Ghimpele dat nouă în trup de la Dumnezeu pentru călăuzirea și învățarea noastră sau să-l scoți cu rugăciunile tale, sau să ne ajuți să-l suferim cu răbdare! Ajută-ne ca în viața noastră să împlinim lucrul cel mai de folos!”

Veșnică să-ți fie pomenirea mult dorite, prea cinstite și pururea pomenite frate în Hristos Teoctist, Patriarh al preaiubitei Biserici Ortodoxe Române!

SS BARTOLOMEU,

Arhiepiscop al Constantinopolului – Noua Romă și patriarh ecumenic

**Cuvântarea Înalt Prea Sfințitului Daniel,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei,
Locțiitor de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române***

**Părintele Patriarh Teoctist
Un arhipăstor harnic și un om al păcii**

Sanctitatea Voastră,
Prea Fericirile Voastre,
Înalt Prea Sfințiile Voastre, Prea Sfințiile Voastre,
Domnule Președinte al României,
Domnule Prim Ministru al României,
Domnule Președinte al Senatului,
Domnilor miniștri,
Altețele Voastre Regale,
Eminențele și Excelențele Voastre, reprezentai ai altor Biserici și culte,
Distins Corp Diplomatic,
Prea Cuvioși și Prea Cucernici Părinți,
Prea Cuvioase Maici,
Îndurerată familie,
Îndoliată adunare,

Luni, 30 iulie 2007, Hristos-Domnul, Arhiereul Veșnic, a chemat pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în Casa Părintelui său Ceresc.

Vestea neașteptată a morții Părintelui nostru Patriarh Teoctist a produs multă durere și întristare în sufletele tuturor românilor și străinilor care l-au cunoscut și prețuit. În aceste momente de pământească și vremelnică despărțire, întru așteptarea Învierii celei de obște, rugăm pe Hristos-Domnul Cel Răstignit și Înviat să odihnească sufletul Părintelui Patriarh în corturile dreptilor și în rândurile sfinților Săi slujitori, pentru că lumina multă pe care a adunat-o în suflet prin rugăciune și fapte bune a răspândit-o în jurul său prin cuvinte înțelepte și lucrări sfinte.

* Cuvântare rostită la slujba de înmormântare a pururea pomenitului Patriarh al României, Teoctist (3 august 2007).

Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist va rămâne pururea în mintea și în inima tuturor celor ce l-au cunoscut și au admirat chipul său luminos și bunătatea sa sufletească.

În cele ce urmează, vom menționa pe scurt principalele trăsături spirituale ale personalității sale, ca daruri ale Duhului Sfânt pe care Arhipăstorul nostru le-a cultivat și le-a pus în slujba Bisericii și a țării noastre.

1. Un om total dăruit lui Hristos și Bisericii Sale

Născut în Moldova la 7 februarie 1915, în satul Tocileni, din apropierea municipiului Botoșani, ca fiind al 10-lea din cei 11 copii ai familiei Dumitru și Marghioala Arăpașu, a purtat din botez numele de Toader. A petrecut copilăria în satul natal, muncind împreună cu părinții săi agricultori, credincioși și harnici, de care își amintea mereu, mai ales la aniversarea zilei de naștere a Prea Fericitiei Sale. Chiar și atunci când vârsta sa depășea pe cea a părinților săi, trecuți de multă vreme la Domnul, Patriarhul îi pomenea adesea cu emoție profundă și lacrimi în ochi, cu multă iubire și recunoștință de fiu, tocmai pentru că prin ei a primit el darul sfânt al vieții ca binecuvântare de la Dumnezeu.

Multă lumină și frumusețe sufletească se vedeau în această prețuire a părinților de către fiul lor, care devenise Părintele duhovnicesc al tuturor românilor ortodocși. Dragostea și prețuirea sa filială față de părinții după trup se va amplifica prin prețuirea pe care o va arăta toată viața și față de părinții duhovnicești din mănăstirile Vorona, Neamț, Cernica și Bistrița, față de vrednicii săi profesori de teologie de la București și față de mulți părinți episcopi de la care a învățat multă înțelepciune. Foarte adesea pomenea pe mentorul și Părintele său duhovnicesc: vrednicul de pomenire Patriarhul Justinian Marina, un ierarh luptător care a păstorit cu înțelepciune Biserica Ortodoxă Română în cei mai grei ani ai dictaturii comuniste și care a imprimat apoi Bisericii noastre o largă deschidere spre dialog și cooperare interconfesională și interreligioasă pe plan național și internațional.

Încă din copilărie a început să îndrăgească viața monahală, devenind frate de mănăstire, în Mănăstirea Vorona din județul Botoșani, la vârsta de 14 ani (mai 1928), ca apoi, la vârsta de 20 de ani, în anul 1935 la 6 august, de sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului, să fie tuns în monahism la Mănăstirea Bistrița, județul Neamț. Doi ani mai târziu, devine slujitor al altarului în 4 mai 1937, când a fost hirotonit ierodiacon. După 8 ani, în 25 martie 1945, a fost hirotonit ieromonah. Peste cinci ani, în 5 martie 1950, a fost hirotonit arhiereu (episcop-vicar patriarhal).

În 1962, 28 iulie, a fost ales episcop al Aradului; în 1973, 28 ianuarie, a fost ales Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei; în 1972, 25 septembrie, a fost ales Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, iar în 1986, la 6 noiembrie, ales Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Munteniei și Dobrogei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, slujind astfel ca arhiereu timp de 57 de ani. Din totalul vârstei sale de 92 de ani, Părintele Patriarh Teoctist a fost slujitor al

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

altarului timp de 70 de ani (1937-2007). Iată o viață de om total dăruită lui Hristos și Bisericii Sale! O mare binecuvântare, dar și o lucrare misionară deosebit de grea.

2. Un martor și un mărturisitor al Crucii și Învierii în viața Bisericii și a poporului român

Din cei 57 de ani de arhierie sau de episcopat, 40 de ani au fost trăiți în timpul dictaturii comuniste atee când au fost arestați și înțemnițați, prizonieri și obstrucționați în lucrarea lor mulți ierarhi, preoți, monahi și credincioși, în special credincioși intelectuali; atunci au fost închise multe mănăstiri și schituri, desființate unele eparhii, închise mai multe școli teologice, iar mai târziu au fost demolate mai multe biserici, în special în București.

Totuși, prin harul lui Dumnezeu, suferințele indurate de mulți clerici și credincioși, cu răbdare și rugăciune, cu smerenie și speranță, au devenit semințe ale învierii și ale înnoirii spirituale, ale unor transformări rapide și ale unei lucrări misionare intense, care s-au văzut mai ales după evenimentele din decembrie 1989 până astăzi. Mulți tineri, deși fuseseră educați în școlile comuniste atee, au devenit în mod neașteptat o forță misionară creștină. Cum? Ca urmare a rugăciunilor smerite și tainice ale multor bunici și părinți, preoți din parohii, monahi din mănăstiri, ierarhi din orașe care au fost umiliți, dar nu învinși.

Toate acestea explică în mare parte zelul misionar tineresc al Patriarhului Teoctist și avântul său pastoral din anul 1990 până astăzi.

3. Un păstor harnic și un luptător înțelept

Chiar și în anii de dictatură comunistă, cu răbdare și înțelepciune, Ierarhul Teoctist a restaurat multe biserici și mănăstiri și chiar a zidit unele noi în Episcopia Aradului, în Mitropolia Olteniei și în Mitropolia Moldovei și Sucevei. Pildă în această privință stă și biserica din satul Victoria de lângă Botoșani unde locuiesc cele mai multe dintre rudele sale și unde au fost strămutate chiar mormintele părinților săi Dumitru și Marghioala. Deși nu era deloc ușor, chiar în vremurile acelea s-au tipărit mii de cărți de rugăciuni, de calendare, de cărți liturgice și iconițe, precum și unele reviste și manuale teologice pentru a menține flacăra credinței și a vieții creștine. Desigur, toate acestea nu erau suficiente, dar în comparație cu alte țări aflate sub dictatura comunistă ele constituiau, totuși, o lucrare misionară curajoasă.

În zilele noastre, libertatea religioasă a fost folosită mai ales pentru reintroducerea religiei în școlile publice, reintroducerea învățământului teologic în rețeaua de stat, reactivarea asistenței religioase a preoților de caritate în unitățile militare, în spitale și în penitenciare.

La acestea se mai adaugă multe centre social-caritabile pentru copii, bătrâni și săraci precum și cabinete și centre social-medicale. Desigur, un loc aparte îl ocupă și numărul mare de eparhii noi, înființate în țară și peste hotare, de biserici în construcție și restaurare, de mănăstiri și schituri noi, de școli de teologie noi, de

instituții culturale și misionare (presă, radio etc). În toate aceste lucrări, venerabilul Patriarh Teoctist a arătat o surprinzătoare tinerețe și o impresionantă capacitate de adaptare, o dinamică viguroasă în receptarea și promovarea noilor activități pastorale și misionare ale Bisericii în societatea românească actuală. Totodată, Patriarhul nostru era conștient că mai sunt multe de făcut în comparație cu nevoile concrete ale Bisericii, atât la orașe cât și la sate. El regreta mult că în București nu poate începe construirea unei noi Catedrale Patriarhale.

4. Un slujitor al unității creștine și al apropierii dintre oameni

Ca orice român bun la suflet și înțelept, Patriarhul nostru avea o deschidere firească și frumoasă spre dialog și cooperare cu Bisericile surori și cu alte Biserici. În acest sens, Arhiepiscopul românilor ortodocși continua tradiția ecumenică a Ortodoxiei românești care evită atât izolarea, cât și dizolvarea identității proprii. Ca atare, Părintele nostru Patriarh Teoctist a promovat permanent dialogul interconfesional și interreligios pe plan național și internațional. Expresia cea mai elocventă a acestui spirit de respect reciproc și dialog ecumenic a fost vizita Papei Ioan Paul al II-lea la București în zilele de 7-9 mai 1999, iar apoi, în octombrie 2002, vizita Părintelui Patriarh Teoctist la Roma.

Toate aceste relații amicale sunt benefice și pentru modul în care sunt astăzi primiți sutele de mii de români ortodocși în Italia și Spania, țări preponderent romano-catolice. Același adevăr este valabil și în țări europene de tradiție anglicană sau protestantă.

5. O lumină pentru lucrarea misionară a Bisericii

Prin tot ceea ce ne lasă acum ca moștenire spirituală a personalității și activității sale bisericesti și sociale, Părintele nostru Patriarh Teoctist rămâne pentru noi o călăuză binecuvântată, un chip luminos și un suflet mare, răbdător în încercări și iubitor de fapte bune. Mulțimea imensă a celor ce au venit la București din țară și din străinătate ca să-i omagieze memoria este o dovadă în acest sens.

În numele Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române mulțumim din inimă tuturor celor ce astăzi sunt prezenți aici pentru a aduce un ultim omagiu Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, precum și celor ce au adresat condoleanțe Bisericii Ortodoxe Române îndoliata.

Deși ne despărțim de trupul său, care va fi înhumat aici în Catedrala Patriarhală, rămânem uniți sufletește cu Părintele nostru Patriarh prin rugăciune și pomenire, rugând pe Hristos-Domnul să-l ierte de orice a greșit în această viață și să-i dăruiască pacea și fericirea vieții cerești din Împărăția Preasfintei Treimi. În același timp, cu smerenie, pocăință și recunoștință, să-i cerem Părintelui nostru Patriarh Teoctist să ne ierte, pe fiecare în parte și pe toți împreună, dacă i-am greșit cu voie sau fără de voie, și să ne ocrotească cu rugăciunile sale din ceruri.

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

Mai ales în această perioadă de doliu de 40 de zile pentru Părintele nostru Patriarh Teoctist, să rugăm pe Hristos-Domnul, Arhiereul Veșnic, să ne dăruiască tuturor, cler și popor, harul păcii și al înțelepciunii, al unității și al faptelor bune, ca viața duhovnicească a Bisericii și a societății să sporească în iubire față de Dumnezeu și față de aproapele.

Veșnica lui pomenire din neam în neam!

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Locțiitor de Patriarh

Patriarhul Teoctist

Schiță biobibliografică

Obârșia și anii copilăriei

Pururea pomenitul părinte Teoctist – patriarhul s-a născut în 7 februarie 1915, la Tocileni, sat din județul Botoșani, în familia de țărani Dumitru și Marghioala Arăpașu, care au adus pe lume unsprezece copii. Casele binecuvântate cu un număr atât de mare de suflete nu erau o raritate, în acele vremuri și pe acele meleaguri încărcate de istorie.

Din botez a primit numele Toader și fiind al zecelea născut s-a bucurat de dragostea maternă dar și de comuniunea și ocrotirea frățească. Întrajutorarea era lege în astfel de familii.

A deprins scrisul și cititul la școala din sat, unde învățător era fiul preotului. Duminica îl asculta la slujbă pe tatăl dascălului. Iată o simbioză care era tradițională la români: Biserica și școala în conlucrare pentru luminarea minții și sfințirea vieții oamenilor.

Vocația preotească

Cuvântul vocație sugerează o „predestinare” nativă, o atracție spre o anumită îndeletnicire. E o chemare de dincolo de circumscrierea noastră personală în istorie, în datul existențial. Domnul i se adresează lui Ieremia cu aceste cuvinte: „Mai înainte de a te fi zămislit în pânțe... te-am ales și te-am sfințit proroc pentru popoare” (Ier. 1,5). Trebuie să credem că pentru fiecare dintre noi există o hotărâre cerească. Aceasta nu poate fi decât favorabilă nouă pentru că Dumnezeu bun fiind nu poate „predestina” pe cineva la rău. Rămâne loc și pentru contribuția personală în făurirea destinului. Nu putem ignora însă factorii externi, favorizanți sau din contră potrivnici.

La vârsta fragedă de numai 14 ani (1928) tânărul absolvent al celor șapte clase elementare intră ca frate în mănăstirea Vorona, iar peste 3 ani (1931) se strămută în marea lavră a Neamțului. Accentul se punea, în astfel de așezăminte, pe ascultare, adică pe ucenicie. Dar este nevoie și de luminare, adică de învățătură. De aceea, în 1932 s-a înscris la seminarul monahal de la Mănăstirea Cernica, pe care îl va absolvi în 1940. Între timp a fost călugărit la Mănăstirea Bistrița (jud. Neamț) (1938)

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

Mai ales în această perioadă de doliu de 40 de zile pentru Părintele nostru Patriarh Teoctist, să rugăm pe Hristos-Domnul, Arhiereul Veșnic, să ne dăruiască tuturor, cler și popor, harul păcii și al înțelepciunii, al unității și al faptelor bune, ca viața duhovnicească a Bisericii și a societății să sporească în iubire față de Dumnezeu și față de aproapele.

Veșnica lui pomenire din neam în neam!

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Locțiitor de Patriarh

Patriarhul Teoctist

Schiță biobibliografică

Obârșia și anii copilăriei

Pururea pomenitul părinte Teoctist – patriarhul s-a născut în 7 februarie 1915, la Tocileni, sat din județul Botoșani, în familia de țărani Dumitru și Marghioala Arăpașu, care au adus pe lume unsprezece copii. Casele binecuvântate cu un număr atât de mare de suflete nu erau o raritate, în acele vremuri și pe acele meleaguri încărcate de istorie.

Din botez a primit numele Toader și fiind al zecelea născut s-a bucurat de dragostea maternă dar și de comuniunea și ocrotirea frățească. Întrajutorarea era lege în astfel de familii.

A deprins scrisul și cititul la școala din sat, unde învățător era fiul preotului. Duminica îl asculta la slujbă pe tatăl dascălului. Iată o simbioză care era tradițională la români: Biserica și școala în conlucrare pentru luminarea minții și sfințirea vieții oamenilor.

Vocația preoțească

Cuvântul vocație sugerează o „*predestinare*” nativă, o atracție spre o anumită îndeletnicire. E o chemare de dincolo de circumscrierea noastră personală în istorie, în datul existențial. Domnul i se adresează lui Ieremia cu aceste cuvinte: „Mai înainte de a te fi zămislit în pântece... te-am ales și te-am sfințit proroc pentru popoare” (Ier. 1,5). Trebuie să credem că pentru fiecare dintre noi există o hotărâre cerească. Aceasta nu poate fi decât favorabilă nouă pentru că Dumnezeu bun fiind nu poate „predestina” pe cineva la rău. Rămâne loc și pentru contribuția personală în făurirea destinului. Nu putem ignora însă factorii externi, favorizanți sau din contră potrivnici.

La vârsta fragedă de numai 14 ani (1928) tânărul absolvent al celor șapte clase elementare intră ca frate în mănăstirea Vorona, iar peste 3 ani (1931) se strămută în marea lavră a Neamțului. Accentul se punea, în astfel de așezăminte, pe ascultare, adică pe ucenicie. Dar este nevoie și de luminare, adică de învățătură. De aceea, în 1932 s-a înscris la seminarul monahal de la Mănăstirea Cernica, pe care îl va absolvi în 1940. Între timp a fost călugărit la Mănăstirea Bistrița (jud. Neamț) (1938)

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

primind numele Teoctist, purtat în istorie de Mitropolitul care l-a „pomăzuit” pe Ștefan voevod.

În 1940 s-a înscris la Facultatea de Teologie din București, semn că dorința de aprofundare a învățăturii celei folositoare era vie în sufletul tânărului monah, hirotonit în 1937 ierodiacon. Și-a luat licența în 1945, slujind în toți anii de facultate ca ierodiacon la catedrala patriarhală.

În martie 1945 revine în Moldova, fiind hirotonit ieromonah la catedrala mitropolitană din Iași. Păstoria pe atunci pe scaunul lui Dosoftei, Mitropolitul Irineu Mihăilescu, mare teolog, ilustru profesor universitar și ierarh cu o profundă tărie duhovnicească, neocolit însă de încercările cauzate de instaurarea comunismului.

Tot în 1945 tânărul ieromonah s-a înscris la o a doua facultate: la cea de Litere și Filozofie, din Iași. A frecventat însă numai doi ani (1945-1947), dat fiind faptul că deja regimul instaurat în România restricționa accesul unor persoane, ca cele aflate în legătură cu Biserica, în instituțiile de învățământ, ca și predarea Religiei în școală.

În 1946 a fost hirotesit arhimandrit și numit exarh al mănăstirilor din Arhiepiscopia Iașilor, sarcină care nu a fost ușoară în condițiile de care am pomenit.

Cunoscând de acum bine problemele bisericești din eparhie, în 1948 a fost promovat vicar arhiepiscopesc, rămânându-i în responsabilitate administrarea eparhiei, după mutarea la București ca patriarh a mitropolitului Justinian Marina (care devenise mitropolit al Moldovei în decembrie 1947).

Slujirea arhierească

În martie 1950, Teoctist, vicarul Arhiepiscopiei Iașilor a fost ales și hirotonit episcop vicar patriarhal, cu titlul „Botoșăneanul”. Începea atunci o altă etapă a slujirii sale, cea de ierarh, care se va încheia după 57 de ani, în 30 iulie 2007, când s-a mutat la Domnul.

Ca episcop vicar patriarhal a devenit secretar al Sfântului Sinod și i s-a încredințat și o altă responsabilitate: cea de rector al Institutului teologic Universitar. Era, evident, un semn al încrederii de care se bucura din partea patriarhului Justinian. Acesta a socotit cu cale ca după ce Facultatea de Teologie a fost eliminată din Universitate, Biserica trebuia să-și asume întreaga responsabilitate pentru buna chivernisire a treburilor din acest sector al învățământului teologic. Autoritatea ierarhică putea fi o garanție a unei bune așezări a noilor Institute teologice în slujba Bisericii, care avea de făcut față unor provocări și dificultăți, cu care nu se mai confruntase până atunci.

După mai bine de 10 ani de activitate în administrația patriarhală, episcopul vicar-patriarhal Teoctist a fost ales episcop al Aradului (iulie 1962), unde va păstori mai bine de un deceniu. Era perioada în care patriarhul Justinian și sinodul Bisericii Ortodoxe Române își fixaseră ca obiectiv prioritar problema consolidării unității bisericești în învățătura de credință, în cult și în administrație. Realizările sale la Arad, au fost pe măsura experienței acumulate la București.

În acest răstimp al păstoririi la Arad, s-a întâmplat vacantarea scaunului de episcop la Oradea. Timp de un an de zile, între decembrie 1969 și decembrie 1970, episcopul Aradului a administrat și treburile eparhiei Oradiei, ca locțiitor de episcop. Problemele bisericești, în partea de vest a țării, erau aceleași, așa că ierarhul arădean a reușit să răspundă misiunii ce i s-a încredințat.

La începutul anului 1973, vacantându-se scaunul de arhiepiscop al Craiovei și mitropolit al Olteniei, episcopul Teoctist a fost ales și validat pentru acel scaun. Îi succeda unui ierarh cu temeinică pregătire teologică și laică, cu o activitate meritorie în administrarea tuturor problemelor eparhiale, într-o vreme de transformări și restricționări pentru Biserică. În cei mai bine de patru ani, cât s-a aflat la cârma acelei eparhii, mitropolitul Teoctist s-a străduit să continue munca înaintașului său, care a fost mitropolitul Firmilian Marin. Viața mănăstirească, învățământul teologic și înainte de orice preocuparea pentru o misiune mai eficientă în parohii au fost problemele cărora le-a acordat toată atenția mitropolitul Teoctist.

Schimbările survenite după decesul, în 1977, a patriarhului Justinian, de încrederea căruia s-a bucurat mitropolitul Teoctist, au adus în slujirea acestuia din urmă noi responsabilități. A fost ales arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei. Se reîntorcea pe meleagurile natale și la un centru eparhial pe care îl cunoștea foarte bine din anii când a îndeplinit mai multe ascultări acolo. Instalarea la Iași a avut loc în octombrie 1977. Îi succeda unui mitropolit care înscrise temeinice realizări pe toate planurile. Va prelua din acțiunile începute de înaintaș, precum spre exemplu restaurarea monumentelor istorice și de artă bisericească. Mănăstiri și biserici precum Voroneț, Putna, Tazlău Bistrița, Slatina, Suceava, Rîșca, Secu, Horaița, Neamț, Dobrovăț, Gorovei, Vorona, Mitropolia Veche, Bărboi, etc. au fost restaurate în vremea păstoririi sale în Moldova. Va iniția alte lucrări precum organizarea unor muzee bisericești, construirea de biserici, etc.

Cum se întâmplase pe când a fost episcop la Arad, de a trebuit să administreze temporar și eparhia Oradiei, tot astfel și acum, pe când era mitropolit al Moldovei, i s-a încredințat și sarcina de locțiitor de mitropolit al Mitropoliei Ardealului. Mai bine de un an (iulie 1980 – ianuarie 1982) a administrat și această eparhie.

Slujirea ca patriarh

În sfârșit, vacantarea scaunului de arhiepiscop al Bucureștilor, mitropolit al Munteniei și Dobrogei și patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, va reprezenta ultima demnitate ierarhică la care va fi chemat. Parcursese în aproape patru decenii, ca administrator al treburilor bisericești, tot rotundul țării românești. Îi erau cunoscute toate aspectele vieții religioase și nu numai. Dar existau acum și probleme noi și timpurile nu erau deloc favorabile pentru Biserică. Ca un exemplu am aminti faptul că timp de patru ani, după vacantarea scaunului de mitropolit al Moldovei, acest scaun nu s-a mai completat datorită ingerinței factorului politic. Era apoi și perioada de extinsă „sistemizare” a Bucureștiului când multe valori patrimoniale,

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

între care și biserici, au fost demolate cu buldozerele. Încă pe când era patriarh Justin Moisescu se pusese problema chiar a mutării sediului Patriarhiei, în afara Bucureștiului, după modelul rusesc, unde sediul Patriarhiei Moscovei a fost mutat într-o mănăstire din afara capitalei.

I s-a reproșat, la revoluție, patriarhului Teoctist faptul că nu s-a opus abuzurilor comuniste. El personal și împreună cu el sinodul Bisericii Ortodoxe Române au mărturisit vina de a nu fi avut suficientă fermitate în fața abuzurilor puterii opresive. S-a și retras din scaun, în urma protestelor vehemente ce s-au organizat. Trecuseră însă doar trei ani de slujire patriarhală iar dominația comunistă dura de aproape o jumătate de secol. Abuzuri, restricționări, persecuții, s-au petrecut în toți acei ani. Este de mirare că Biserica din România a supraviețuit totuși. Se datorează acest lucru prioritar Proniei divine, iar apoi evlaviei și atașamentului credincioșilor. Se mai datorează și unor intelectuali precum Ioan Alexandru, care la demolarea bisericii „Sfânta Vineri” a avut curajul unui gest simbolic: a luat cărămizi din ruinele sfântului locaș și le împărțea trecătorilor. Din păcate, puțini laici au fost alături de Biserică în astfel de momente de cumpănă. Dar Biserica n-a reproșat nimănui ci și-a cerut iertare pentru faptul de a fi acceptat uneori îngenunchierea în locul sacrificiului. Sacrificii au existat însă și din sânul ei. Dovadă numele martirilor care au murit în închisori ca în vremea persecuțiilor păgâne dintru începuturile istoriei creștine.

Revenit la cârma Bisericii Ortodoxe Române, patriarhul Teoctist n-a lepădat nici o clipă sentimentul căinței și al speranței că Dumnezeu va ocroti și pe mai departe Sfânta Sa Biserică din România.

De îndată după dobândirea libertății, Biserica a căutat să-și redobândească locul în societatea românească. A dialogat cu factori responsabili pentru reintroducerea predării Religiei în învățământul preuniversitar, așa cum a fost de secole, până la instaurarea puterii comuniste. Cu tristețe se poate constata azi că se conturează tot mai mult tendința de excludere din nou, a acestei activități didactice din școala românească. Este cazul să pomenim și de reluarea activității misionar-pastorale a Bisericii în armată, în spitale și penitenciare.

Au fost reînființate eparhiile desființate abuziv de comuniști și s-au înființat altele noi. Au fost reconstruite, poate puține dintre bisericile demolate, dar s-au construit, într-un număr considerabil, noi lăcașuri de cult, prin jertfelnicia credincioșilor desigur.

Școlile teologice seminarii și facultăți se ridică azi la un număr de 35 primele și 15 celelalte.

Biserica și-a redobândit unele proprietăți, (pentru altele se mai luptă să le dobândească), fapt ce i-a permis implicarea, poate nu în măsură corespunzătoare, în lucrarea socială.

O preocupare aparte a avut-o Biserica pentru diaspora românească. S-au înființat eparhii în Europa și America. Există parohii românești și în Asia.

N-au fost uitați frații noștri de un sânge, o limbă și o credință cu noi din Republica Moldova. Mitropolia Basarabiei, al cărei întâistătător este membru al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, este o dovadă în această privință.

Relațiile ecumenice au fost continuate și amplificate.

Patrimoniul cultural de care dispune Biserica a devenit o preocupare majoră a tuturor eparhiilor.

La toate aceste înfăptuiri și-a adus contribuția și patriarhul Teoctist. Le-a stimulat și le-a sprijinit.

Un fapt care i se recunoaște ca un merit este păstrarea unității Bisericii. N-a fost nici în această lucrare singur ci în dialog cu ceilalți membri ai sinodului și cu toți credincioșii. Desele încercări de destabilizare și distrugere a Bisericii (prozelitism, persecuții, denigrare) au determinat reacția de apărare, mai ales din partea credincioșilor.

Un eveniment aparte l-a constituit, în vremea păstoririi patriarhului Teoctist, vizita papei Paul al II-lea în România și începerea dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică. Lucrurile n-au fost lesne de îndeplinit datorită situațiilor complicate care au dus la despărțirea Bisericii la 1054 dar și mai târziu la 1700, în Transilvania.

Prioritară a fost în atenția patriarhului Teoctist preocuparea pentru adâncirea relațiilor cu celelalte Biserici Ortodoxe surori.

Nu a fost neglijată așa cum am menționat mai sus nici preocuparea pentru amplificarea relațiilor ecumenice cu Biserici rezultate din Reformă, și desigur cu religiile necreștine. Nu ne îngăduie spațiul să menționăm toate întâlnirile, vizitele, întrunirile interortodoxe și ecumenice la care a participat personal patriarhul Teoctist.

Pe plan duhovnicesc s-a spus pe bună dreptate că în vremea păstoririi patriarhului Teoctist s-a îmbogățit calendarul cu sfinți care au fost canonizați. Avea pilda înaintașului și patronului său spiritual, patriarhul Justinian, care a canonizat și el sfinți și mărturisitori pentru Ortodoxie.

Urmând aceeași pildă a tuturor înaintașilor, a reeditat de mai multe ori Biblia, iar în 1988 a fost tipărită cu binecuvântarea sa o ediție jubiliară a Bibliei de la 1688, Biblia lui Șerban Cantacuzino (text transliterat).

Și-a editat, în optsprezece volume, cuvântările și predicile ținute pe parcursul vremii cu titlu sugestiv: „Pe treptele slujirii creștine”.

Este greu să distingi fapte și evenimente din viața lui Teoctist, pe care să și le fi revendicat singur. Toate acestea sunt ale Bisericii, respectiv ale ierarhiei și ale credincioșilor. Așa le socotea pe toate cele împlinite, în vremea sa, patriarhul Teoctist.

Neîndoielnic, el și-a asigurat un loc binemeritat în istoria Bisericii Ortodoxe Române, dar mai ales în inima caldă a drept credinciosului popor român.

Judecata aspră ce i s-a făcut în un ele împrejurări a fost compensată prin acte de apreciere venite în alte împrejurări. Astfel i s-a acordat titlu de membru de onoare al

PF PĂRINTE TEOCTIST PATRIARHUL A TRECUT LA CELE VEȘNICE

Academiei Române și două titluri „Doctor Honoris Causa”: unul din partea Universității din București și altul din partea Universității din Oradea. Le-a socotit însă pe acestea ca onoruri acordate de fapt Bisericii pe care a păstorit-o.

Faptul că a părăsit această lume pe neașteptate, fără să fi lăsat neapărat un testament scris, nu înseamnă că n-am avea un mesaj de la el. Un astfel de mesaj este prezent pe fiecare pagină a cronicii vieții sale și se referă la îndatorirea noastră de a sluji cu dăruire Biserica, de a apăra familia și sănătatea morală a acesteia, de a-i îndruma pe tineri spre o viață curată și ferită de alunecări spre necredință și spre fapte păgubitoare sănătății trupești și sufletești.

A plecat patriarhul Teoctist și cu regretul unor neîmpliniri. Între acestea este și faptul de a nu fi putut măcar pune piatra de temelie a „catedralei mântuirii neamului”. I s-a reproșat lipsa de fermitate în împiedicare a abuzului demolări bisericilor dar a fost încredințat și pentru intenția de a zidi biserici, sau măcar una, cea cu nume ce a contrariat pe mulți. Neîndoielnic că și dărâmarea ca și împiedicarea de zidire a unei biserici nu pot fi privite decât ca ispite care vin peste noi oamenii. În cei peste 57 de ani de slujire arhierescă patriarhul Teoctist a înregistrat nenumărate opreliști, îngrădiri, restricționări, persecuții, pe care le-a socotit ispite și încercări trimise pentru întărirea în credință și pentru ispășire de păcate.

S-a întâmplat totuși un fapt care, de l-ar fi perceput și cu ochii trupești, s-ar fi mângâiat: a fost prohodit și petrecut din această lume cu sobrietate, cu rugăciune de iertare pentru greșelile pe care, ca oamenii, le va fi săvârșit, de recunoștință pentru tot ce a făcut bine în viață.

Veșnică pomenire !

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru ABRUDAN

RECENZII

Vasile Petrica, *Institutul teologic diecezan ortodox-român Caransebeș (1865-1927). Contribuții istorice*, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2005, 365 p.

Cum arată în *Prefață* însuși ÎPS Dr. Laurențiu Streza, ex-episcop de Caransebeș, actualmente Mitropolit al Ardealului, școlile teologice au o importanță aparte, iar după reactivarea Mitropoliei ardeleni a fost posibilă înființarea unui Institut teologic la Caransebeș prin demnul ierarh Ioan Popasu. În același timp, Înalt Prea Sfinția Sa apreciază după cuviință – ceea ce facem și noi acum – eforturile științifice ale Pr. Conf. Dr. V. Petrica, protopopul Reșiței, care prin volumul de față așează la îndemâna specialiștilor, și nu numai, o carte ce se citește cu interes, carte care se bazează pe materiale de arhivă și pe tot ce s-a scris până la data publicării ei. De reținut că harnicul și competentul cercetător al istoriei noastre bisericești nu este la prima încercare.

După cum era de așteptat, valoroasa carte ce o recenzăm este structurată pe mai multe capitole, începând cu Școala clericală de la Vârșeț și continuând cu apariția și dezvoltarea Institutului teologic diecezan caransebeșean, prezentat în subdiviziuni adecvate și cu lux de amănunte. Ne sunt înfățișate programa analitică, biblioteca, Institutul teologic pedagogic, preocuparea pentru viitorul teologilor, pe urmă Societatea de lectură „Ioan Popasu”, ca și o serie de medalioane ale profesorilor din perioada considerată, după ce anterior s-a reprodus lista cu absolvenții respectivului, așezământ eclesial. O seamă de ilustrații, un glosar, o bogată bibliografie, rezumat, ca și un indice de nume întregesc acest remarcabil tom care – cum spuneam – se lecturează cu profit intelectual nu doar de teologi, ci și de orice cititor iubitor de istorie ecleziastică autentică.

Este vorba cu adevărat de o lucrare de pionierat și care, cum subliniază chiar autorul în încheiere, se constituie într-un „omagiu adus celor care s-au mistuit pe linia învățământului superior caransebeșean”. Așteptăm cu vie preocupare și al doilea volum, care va trata răstimpul 1927-1948. Cu acest prilej îl felicităm sincer pe vrednicul protoiereu reșițean, concomitent dascăl universitar la Facultatea de Teologie Didactică de la Caransebeș (din cadrul Universității „Eftimie Murgu” din Reșița), pentru faptul de a fi înzestrat cultura teologică românească cu deosebit de prețioase lucrări ce-i fac cinste.

Pr. Prof. Dr. Vasile MUNTEAN

Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum griechisch-deutsch übersetzt und erläutert von Heinz Ohme (Fontes Christiani 82), Brepols Publishers, Turnhout, 2006, 363 p.

Pe 27-29 noiembrie 2006, în Istanbul, a avut loc sub patronajul Patriarhiei Ecumenice un simpozion de istorie bisericească. Reunind savanți occidentali și ortodocși greci, simpozionul a dezbătut tema „Moduri de comunicare între Roma și Constantinopol de-a lungul veacurilor”¹. Pe 28 noiembrie, papa Benedict XVI, aflat în vizită în Fanar, și patriarhul ecumenic Bartolomeu au primit din partea lui Heinz Ohme, profesor luteran de istorie bisericească de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Berlin, și din partea lui Wilhelm Geerlings, profesor de patristică la Facultatea de Teologie Romano-Catolică din Bochum, editor al seriei „Fontes Christiani” – consacrată editării în original și în traducere a celor mai importante surse creștine antice și medievale, echivalentul german al faimoasei serii „Sources Chrétiennes” – cel mai recent rezultat al eforturilor lor științifice și editoriale: ediția tradusă și comentată de profesorul Heinz Ohme a documentelor importantului Sinod constantinopolitan din 691-692. Acest sinod este cunoscut sub numele de „Trullan” – de la sala boltită din palatul imperial în care și-a desfășurat lucrările – sau de „Pentekti/Quinisextum”, „Cinci-Șase” – întrucât prin promulgarea unui număr record de 102 canoane și-a fixat drept obiectiv să completeze opera Sinoadelor Ecumenice constantinopolitane V (553) și VI (680-681), care au emis doar hotărâri dogmatice, nu și canonice.

Importanța Sinodului Trullan/Quinisext pentru dreptul canonic răsăritean și sistematizarea lui este capitală, și ea explică atenția care i s-a acordat de savanți în ultimele două decenii. Astfel, între 3-6 octombrie 1992, facultatea de drept canonic a Institutului Pontifical din Roma a organizat un simpozion internațional cu ocazia aniversării a 1300 de ani de la Sinodul Trullan, 692-1992, ale cărui acte au fost editate ulterior într-un important volum: *The Council of Trullo Revisited* (Kanonika

¹ În cadrul simpozionului de la Istanbul s-au prezentat următoarele comunicări: „Apocrisiari romani la Constantinopol” (R. Markus, Nottingham); „Sinodul Trullan. Studiu de caz asupra comunicării între Constantinopol și Roma la sfârșitul secolului VII” (H. Ohme, Berlin); „Correspondența între papa Hadrian și patriarhul Tarasie” (E. Lamberz, München); „Unitatea în primejdie. Problema misiunii chirilo-metodiene” (A. Zafraka, Thessaloniki); „Comunicarea între cele două scaune în secolul XII” (C. Pitsakis, Komotini); „Relațiile romano-bizantine în registrul lui Inocențiu III” (W. Maleczek, Viena); „Moduri de comunicare prin venerarea comună a sfinților” (S. Paschalidis, Thessaloniki); „Inițiative romane pentru contacte între Constantinopol și Roma în secolele XIII-XIV” (L. Pieralli, Vatican); „Contacte oficiale și neoficiale înaintea Conciliului de la Lyon” (A. Alexakis, Ioannina); „Chestiunea unirii în timpul papei Martin V” (W. Brandmüller); „Roma și Noua Romă la Ferrara și Florența” (E. Chrysos); „Contacte între cele două tronuri la începuturile stăpânirii romane” (K. Chrysochoidis, Atena); „Experiența întâlnirilor între papi și patriarhi în epoca recentă” (S. Varnalidis, Thessaloniki).

6), ed. G. Nedungalt & M. Featherstone, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1995, 446 p².

Cel mai important savant actual specialist în Sinodul Trullan este însă istoricul bisericesc Heinz Ohme (născut în 1950). Cu ocazia celor noua luni pe care le-am petrecut din octombrie 1990 până în iulie 1991 la Erlangen am avut privilegiul de a-l cunoaște personal pe H. Ohme, proaspăt doctor și asistent al profesorului Karl Christian Felmy titularul catedrei de Istoria și teologia Bisericii Răsăritene a Facultății de Teologie Evanghelică a Universității din Erlangen (în 2007 profesorul emerit Felmy a fost primit în Biserica Ortodoxă). Participând la seminarul superior cu doctoranzii condus de profesorul Felmy (la așa-numitele Vachendorfskoe Soglasie inițiate de predecesorul lui Felmy la catedra din Erlangen, profesoara Fairy von Lilienfeld), am avut ocazia de a cunoaște personal preocupările științifice ale dr. Ohme. Sobru, dar și jovial, extrem de riguros și de bine informat cu privire la istoria și actualitate Bisericii Ortodoxe, el se distingea prin accentul pragmatic pe care îl pune în discuții cu privire la interpretarea fenomenului Ortodoxiei în Occident, dar nu numai aici. Trebuie depășită aici, pleda el, fixarea romantică, estetică-sentimentală, pe mistică și cult; Ortodoxia este nu doar o societate mistică invizibilă, ci și una concretă și ca atare guvernată de reguli și norme. Dimensiunea canonică este una constitutivă pentru Ortodoxie și este inacceptabilă ignorarea sau marginalizarea ei, ca și a rațiunii, doar din reacție față de pervertirea lor în juridismul și scolasticismul occidental latin pătrunse și în teologia academică ortodoxă în secolele XVII-XX. Orientate de aceste considerații de principiu, cercetările sale se concentrau asupra analizei și interpretării tradiției canonice a Bisericii vechi și a celei bizantine.

Sub conducerea profesorului K. Ch. Felmy, specializat în istoria liturghiei ortodoxe, H. Ohme susținuse în 1989 la Universitatea din Erlangen³ o remarcabilă teză de doctorat pe tema Sinodului Trullan publicată în chiar lunile în care m-am aflat la Erlangen sub titlul *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopolitanen Konzil von 692* (Arbeiten zur Kirchengeschichte

² Pe lângă textul complet al canoanelor în originalul grec – în ediția iezuitului P. Ioannou din 1962 – și în traducere latină și engleză (p. 41-186), volumul conține următoarele studii: „Canoanele Sinodului Trullan în novelele lui Leon VI” (Sp. Troyanos); „Bisericele imperiului și Bisericele dintre barbari” (V. Peri); „Transmiterea și importanța canoanelor Sinodului Trullan în dreptul canonic occidental” (Landau); „Ecumenicitatea Sinodului Trullan” (N. Dură); „Cler căsătorit și celibat în legislația Sinodului Trullan” (G. Psitakis); „Așa-numitele canoane antiromane ale Sinodului Trullan” (H. Ohme); și „Discursul catolicosului armean Sahak III din 691 și câteva documente armene anexe la Sinodul Trullan” (M. van Esbroeck).

³ Tot la Universitatea Friedrich-Alexander din Erlangen dr. H. Ohme și-a susținut în 1995 monumentală teză de abilitare consacrată unei excepționale analize a semnificațiilor noțiunii de „canon” în primele patru secole – publicată sub titlul: *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffes* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998, 668 p. –, pe baza căreia a devenit profesor de istoria Bisericii răsăritene la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Berlin, unde funcționează și astăzi.

56), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990, 423 p. Lucrarea este cea mai pertinentă investigație istorică existentă în literatura de specialitate actuală. Plecând de la editarea critică a listei semnăturilor celor 227 de episcopi participanți la sinod (p. 145-170), meticolos examinată ca sursă pentru istoria și geografia bisericească a epocii, savantul german – care a mai publicat de atunci opt studii speciale pe probleme de detaliu legate de același Sinod Trullan – a ajuns la o serie de importante rezultate științifice privitoare la acest eveniment bisericesc de la sfârșitul secolului VII.

Sinodul „Trullan” a fost convocat în 691-692 de împăratul Iustinian II. Născut în 669, acesta era fiul lui Constantin IV Pogonatul (Bărbosul, 668-685), eroul respingerii asaltului arab împotriva Constantinopolului (asediat din 674 până în 678) și cel care a convocat Sinodul VI Ecumenic (680-681), care a depășit în Răsărit criza monotelismului și a realizat astfel reconcilierea religioasă între Constantinopol și Roma pe baza diotelismului hristologic. Constantin VI decedând inopinat pe 10 iulie 685 în vârstă de doar 33 de ani, pe tronul din Constantinopol a urcat fiul acestuia, în vârstă de numai 16 ani, Iustinian II. În prima sa domnie, care a durat zece ani (685-695), tânărul împărat a încercat cu rezultate schimbătoare, alternând succesele cu înfrângerile, să consolideze militar pozițiile imperiului împotriva arabilor în Asia Mică și a slavilor și bulgarilor în Balcani. În 691-692, noul Iustinian a convocat în Constantinopol, în aceeași sală boltită în care se ținuseră cu zece ani înainte lucrările Sinodului VI Ecumenic, un sinod de 227 de episcopi. Întrucât pe rol nu s-a aflat o procedură juridică, un proces, nu au existat procese verbale, de la Sinodul „Trullan” păstrându-ni-se doar un discurs solemn al episcopilor adresat bazileului (*logos prosphonetikos*), 102 canoane, precum și o listă cu numele și titulatura episcopilor care au semnat documentele sinodului. În discursul solemn Iustinian II e elogiât de episcopi pentru că a convocat un „sfânt sinod ecumenic” cu scopul de a pune capăt dezordinilor din poporul lui Dumnezeu în condițiile în care ultimele Sinoade Ecumenice (din 553 și 681) nu s-au îngrijit și de promulgarea de canoane care să reglementeze viața creștină. Această lacună fiind completată acum, bazileul e rugat de episcopi să semneze promulgarea lor ca odinioară Teodosie I cel Mare hotărârile Sinodului de la Constantinopol din 381. Evocarea lui Teodosie I și paralela sugerată între Sinoadele constantinopolitane din 381 și 692 nu era deloc întâmplătoare sau simplu retorică, ci reflectă un tip de gândire ecleziologică Reunite în absența unei delegații oficiale a Romei, ambele reuniuni erau de fapt sinoade imperiale răsăritene. Se considera însă că această absență nu afecta în principiu ecumenicitatea unui sinod, întrucât acordul Romei putea fi obținut ulterior (se știe că Sinodul din 381 a fost recunoscut ca al II-lea Ecumenic abia în 451 de Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon). Din cei 227 de episcopi prezenți în sala boltită a palatului imperial din Constantinopol în 692, 55 dintre ei participaseră și la Sinodul VI Ecumenic din 681-682 și marcau astfel fizic în mod vizibil continuitatea cu un sinod ecumenic recunoscut și receptat ca atare; 183 țineau de patriarhia Constantinopolului, patriarhiile orientale erau și ele reprezentate, iar 10 episcopi veneau din Iliricul

oriental aflat din punct de vedere ecleziastic sub jurisdicția nemijlocită a scaunului Romei și deci a papei.

În ciuda eforturilor lui Iustinian II, nici un papă – nici Sergiu I (687-701), nici Ioan VII (705-707), nici Constantin I (708-715), care a vizitat chiar Constantinopolul în 710 – nu a vrut să-și pună semnătura pe actele Sinodului Trullan. Se întocmiseră 6 exemplare oficiale cu 6 liste de semnături, câte unul pentru împărat și pentru cei cinci patriarhi ai „pentarhiei”, cu locuri libere lăsate episcopilor Romei, Tesalonicului, Corintului, Ravennei și Sardiniei pentru semnătura ulterioară. Așa cum a arătat H. Ohme, motivele refuzului au fost de ordin procedural, dar procedurile nu erau simple formalități de secretariat, ci aveau semnificații ecleziologice ale căror implicații au fost remarcate. Pe lângă faptul că în sinodul din 691-692 n-au existat dezbateri reale, canoanele elaborate anterior fiind doar aprobate și semnate de episcopi – sinodul funcționând astfel nu atât ca un autentic „concilium” al Bisericii, cât ca un „consilium principis”, un consiliu imperial –, obiecția principală a Romei era legată de faptul că pe lista de semnături împăratul semnase pe primul loc, rezervând papei doar locul al doilea. (În actele Sinodului VI Ecumenic din 681 pe primul loc semnaseră legații papei Agaton, urmași de împăratul Constantin IV. Zece ani mai târziu, în 692, personajul principal al Sinodului imperial Trullan era bazileul, secondat de reprezentanții „tetrarhiei” patriarhilor răsăriteni. Șase decenii mai târziu, la sinodul „ecumenic” iconoclast de la Hieria din 754, vor lipsi și reprezentanții „tetrarhiei” patriarhale, în centru stând exclusiv bazileul iconoclast Constantin V Copronimul înconjurat de 332 de episcopi; Sinodul VII Ecumenic de la Niceea, 787, a revenit însă la formula protocolară „clasică” din 680-681 pentru un „sinod ecumenic”, cea a „sinergie” între papă și împărat, patriarhii răsăriteni și episcopi). De asemenea, mitropoliții din Iliricul oriental aflați pe teritoriul Imperiului cu capitala la Constantinopol și fiind politic supuși bazileului de aici, dar care bisericește erau supuși jurisdicției papei de la Roma, erau amestecați în listă cu cei aflați sub jurisdicția Constantinopolului, mitropolitul nou-înființatei arhiepiscopii autocefale Nea Iustinianopolis pentru ciprioții refugiați în Hellespont din fața ocupației arabe semnând chiar înaintea mitropolitului Tesalonicului, vicarul Romei în Iliric. Nici un papă nu a vrut să accepte astfel de modificări ale ordinii canonice și în primul rând nu era dispus să-și pună ulterior semnătura în urma celei a bazileului, sancționând astfel implicit ideea și precedentul unui „sinod ecumenic” ca sinod pur imperial-episcopal.

Cu toate insistențele lui Iustinian II, papa Sergiu I a refuzat să semneze actele. Furios, bazileul a poruncit în 695 protospatharului Zaharia, exarhul Ravennei, să-l aresteze și aducă la Constantinopol – ca odinioară Teodor Caliopas pe papa Martin I în 653 –; operațiunea a eșuat lamentabil datorită revoltei romanilor, Zaharia scăpând de linșaj doar ascunzându-se în dormitorul papei, care l-a salvat de mânia cetățenilor. Iustinian II n-a mai apucat să reacționeze, pentru că spre sfârșitul anului 695 a fost detronat de o mișcare populară, tăindu-i-se nasul (de aici și supranumele lui Iustinian II, „Rinotmitul”, „Nas tăiat”) și fiind trimis în exil în Crimeea, în

RECENZII

Cherson (locul unde fusese exilat și murise în 655 papa Martin I). După un exil de zece ani, în septembrie 705 Iustinian II, însetat de răzbunare, a revenit pe tron cu ajutorul hazarilor și bulgarilor, a doua sa domnie de șase ani fiind o perioadă de cumplită și sângeroasă teroare împotriva adversarilor săi. Iustinian II a încercat să-și asigure acum sprijinul papei onorându-l în exces. Papa Constantin I a fost invitat la sfârșitul lui 710 la Constantinopol și la Nicomidia, unde a avut parte de primiri grandioase; la Nicomidia, bazileul încoronat i s-a prosternat până la pământ sărutându-i piciorul, duminica următoare papa celebrând Liturgia și împărtășindu-se cu împăratul, care l-a rugat să se roage pentru păcatele lui. Nici acum papa n-a semnat însă, dar conflictul cu imperiul s-a stins (el va reizbucni odată cu criza iconoclastă, când Leon III va scoate Iliricul oriental de sub jurisdicția papei trecându-l sub cea a patriarhului ecumenic). Un an mai târziu domnia sângeroasă a lui Iustinian II a luat sfârșit, fiind răsturnat și executat în decembrie 711, capul său fiind plimbat în tot imperiul, ajungând inclusiv la Ravenna și Roma. Toată lumea a răsuflat ușurată. Dintre toate sursele doar „Liber pontificalis” îl laudă pe crudul tiran ca pe un împărat foarte ortodox, foarte evlavios și umil (!) și deplânge moartea acestuia.

La cincisprezece ani de la publicarea monografiei sale istorice de la Erlangen, Heinz Ohme, acum profesor titular la Berlin, prezintă în volumul 82 al seriei „Fontes Christiani” o ediție cu traducere germană a „Logosului” episcopilor (p. 160-293) și a celor 102 canoane (p. 168-293), prefațate de un amplu studiu introductiv (p. 9-157). Textul este cel pregătit de profesorul H. Ohme și de asistentul său, dr. R. Flogaus, pentru prestigioasa serie „Acta Conciliorum Oecumenicorum” și el aduce unele îndreptări față de cel editat anterior în 1962 de iezuitul P. Ioannou și reeditat în 1995. Pe lângă textul grec critic și atenta lui traducere germană, noutatea științifică principală este dată însă de lectura sistematică a conținutului canoanelor trullane (p. 35-157).

Cele 102 canoane ale Sinodului Trullan constituie cea mai importantă codificare și sistematizare a dreptului canonic răsăritean; faptul poate fi ușor observat din faptul ca avem de-a face cu un plan organizat: canoanele 1-2 confirmă ca normative canoanele Sinoadelor Ecumenice și locale anterioare și a 13 Sfinți Părinți, canoane care alcătuiesc corpusul clasic al dreptului canonic ortodox; canoanele 3-39 privesc disciplina clerului; 40-49, disciplina monahilor și vieții monahale; iar 50-102, disciplina și viața poporului creștin. Este vorba de un efort apreciabil de a redefini și sistematiza dreptul canonic pentru noua societate bizantină, de tip medieval acum, ivită din colapsul societății greco-romane clasice antice în urma dramaticelor crize prin care a trecut întreg bazinul mediteranean între anii 612-680 și care au împins Imperiul Roman de Răsărit, asaltat în același timp de arabi și de slavi, pe marginea catastrofei, amenințându-l cu dispariția. Revenindu-și din criză, reorganizată după alte standarde, societatea bizantină primește de la Sinodul Trullan și o nouă disciplină a vieții bisericești. Iată cum se prezintă în

această perspectivă canoanele trullane în propunerea de lectură sistematică a acestora oferită de profesorul din Berlin:

– canoane pentru eliminarea supraviețuirilor formelor de viață păgână prin: interzicerea magiei (61), jocurilor (62), mimilor (51), focului de lună nouă (65), obiceiurilor păgâne la juriști (71), jurămintelor păgâne (94), artei erotice și pornografiei (100);

– canoane de delimitare față de iudaism, armeni și alte erezii: împotriva relațiilor cu evreii (11), a celebrării Euharistiei numai cu vin, fără apă (32), a preoției ereditare armene (33), a modificării monofizite a textului Trisaghionului (81), a jertfelor animale practicate de armeni (99), a martirologiilor neaprobată (63), a căsătoriilor mixte (72) și reguli de reprimire a ereticilor în Biserică (95);

– canoane pentru sfințirea vieții: pentru frecventarea regulată a liturghiilor duminicale (80), interzicerea postului de sâmbăta și duminica în Păresimi cu mâncărurile interzise în acele zile (55-56) și precizarea timpului ruperii postului în Săptămâna Mare (89). În ce privește viața conjugală: interzicerea căsătoriei în caz de rudenie spirituală (53), fixarea gradelor de rudenie de sânge care interzic căsătoria (54), despre divorț (87), interzicerea răpirii mireselor (92), statutul căsătoriei a doua în cazul dispariției și reapariției primului soț (93), interzicerea avortului (91), interzicerea prostituției și proxenetismului (86), a ținerii de cărciumi de către clerici (9) și a băilor comune bărbați-femei (77), interzicerea jocurilor de noroc (50), a spectacolelor publice în Săptămâna Luminată (61), a obiceiului lăuziei Maicii Domnului (79) și a părului lung la bărbați (96);

– canoane pentru separația între sacru și profan: interzicerea consumului de sânge (67), a distrugerii cărților sfinte (68), a agapelor în biserică (74), a cărciumilor în incinta bisericilor (76), a folosirii bisericilor drept staule pentru animale (88), a profanării locurilor sfinte (97), a reprezentării crucii pe pavajul bisericilor (73) și a reprezentării lui Iisus ca miel, iar nu cu față umană (82);

– canoane pentru reglementarea cultului: frecvența și conținutul predicii (19), învățarea pe de rost a Crezului (78), interzicerea ofrandelor de struguri (28), de lapte și de miere la Euharistie (52), zilele de celebrare a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite (57), interzicerea de a da Euharistia morților (83), a îngenuncherii duminica (90), a primirii Cuminecăturii nu direct în mână, ci în vase speciale (91), a autocuminecării laicilor (58), a botezului în paraclise private (59), a învățaturii publice de către laici (64), a intrării laicilor în altar (69), a vorbirii femeilor în biserică la slujbe (70); reguli privitoare la cântarea cultică (75), la botezarea copiilor în caz de incertitudine cu privire la botezul lor (84) și la slujbele săvârșite în paraclise private (31);

– canoane privitoare la constituția ierarhică a Bisericii: a) despre laici: li se interzice autocuminecarea (58), învățătura publică în biserici (64), intrarea în altar (69), iar femeilor, vorbirea în biserică la slujbe (70); b) rangul (7) și numărul diaconilor într-un oraș (16); c) despre episcopi: li se interzice să învețe în alte eparhii (20) și se precizează statutul episcopilor refugiați din fața invaziilor barbare (37) și

apartenența eparhială a comunităților rurale (25); se interzice episcopilor participare la conspirații (34); se precizează raportul între averea episcopului și cea a Bisericii (35), ierarhia scaunelor episcopale care să o urmeze pe cea a orașelor în sistemul administrativ (38), rangul arhiepiscopului Bisericii autocefale a Ciprului retras în Hellespont din fața invaziei arabe împreună cu o parte a comunității sale (39), frecvența sinoadelor mitropolitane (8) și ordinea celor cinci patriarhii din sistemul „pentarhiei” (36);

– canoane privitoare la reglementarea vieții monahale: vârsta la care pot fi primiți cei ce vor să intre în mănăstire (40) și când anume se poate retrage monahul în sihăstrie (41); faptul că oricine poate intra în monahism ca stare de pocăință, indiferent ce ar fi făcut (43); sancționarea concubinajului monahilor (44); interzicerea hainelor monahale luxoase la tunderea maicilor (45); interzicerea ieșirii monahilor și monahiilor din mănăstiri; numai în caz de necesitate și cu însoțitor (46); interzicerea înnoptării monahilor și monahiilor sub același acoperiș (47); intrarea în mănăstire a soției celui ales episcop (48); interzicerea secularizării mănăstirilor (49);

– canoane privitoare la reglementarea vieții clericilor: care sunt femeile care pot trăi în casele clericilor (5); interzicerea practicii dobânzilor de către clerici (10); clericii să nu se tundă ca laicii (21); interzicerea simoniei la hirotonie (22) și la săvârșirea altor Sfinte Taine (23); spectacole interzise pentru clerici și monahi (24); uniforma clericilor (27); condițiile schimbării eparhiei de către clerici (17); legarea permanentă a clericilor refugiați de comunitățile lor (18); vârsta hirotoniei: preotul 30, diaconul 25 (14), ipodiaconul 20 (15); posturile sunt valabile și pentru clerici (29); căsătoria a doua a clericilor e impediment pentru preoție (3); interzicerea legăturilor clericilor cu monahii (4), a căsătoriei clericilor după hirotonie (6), a continuării căsătoriei pentru cei aleși episcopi (7), soțiile acestora trebuind să intre în mănăstire (48), precum și interzicerea celibatului forțat pentru clerici (8, 13, 30) (canoanele 13 și 55 condamnă explicit, cu excomunicare, practicile romane ale celibatului clericilor și postul de sâmbătă, fără să fie însă vorba de o voință explicită de delimitare de Biserica Romei, așa cum vor fi exploatate ele după schisma din 1054);

– în fine, canonul ultim, faimosul 102, reglementează modalitatea de aplicare concretă a sancțiunilor prevăzute de canoane în practica pastorală a penitenței.

Cu erudiția și soliditatea proprie științei germane, profesorul Heinz Ohme – unul din cei mai reușiți specialiști actuali în istoria dreptului canonic bizantin – restituie în volumul de față accesul științific la textul și contextul unuia din monumentele hotărâtoare din sistemul canonic al dreptului bisericesc ortodox. Recentă sa publicație privitoare la Sinodul Trullan constituie de acum înaintea un instrument de lucru indispensabil și pentru teologii ortodocși, care datorează astfel savantului profesor din Berlin nu doar admirație pentru lucrul bine făcut, ci și recunoștință.

Arhid. Prof. Ioan I. ICĂ jr

Bogdan-Aurel Teleanu, „Metaforă și misiune – Valorificarea literaturii laice în predica românească”, Editura Trinitas, Iași, 2007, 364 p.

Pornită din nevoia de a descoperi literaturii teologice bogăția pe care a preluat-o din tezaurul de limbă română al literaturii naționale, această teză de doctorat, realizată de Dl. Bogdan Teleanu, este răspunsul cel mai amplu al relației *limbă-comunicare omiletică-popor drept măritor* care constituie de sute de ani cheia omiliei populare, a acelei predici care a făcut din poporul român un popor al rezistenței liturgice împotriva falselor umanisme propuse de diferitele culturi politice și fals democratice prin care s-au impietat adâncimile de limbă bisericească și cultură morală ale Ortodoxiei românești.

Pornind de la adevărul, deplin consemnat în Sfânta Scriptură, că „valorificarea literaturii laice în predică reprezintă o strategie omiletică ce depinde de contextul cultural în care-și desfășoară activitatea predicatorul creștin, fiind utilizată deseori pe parcursul misiunii de propovăduire în lume a învățaturii creștine (Mt 28.18-20), inclusiv de către predicatorii români. În cazul acestui tip de valorificare, criteriul de selecție se întemeiază pe cuvântul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, conform căruia *omul bun din comoara lui cea bună le scoate pe cele bune; pe când omul rău din comoara lui cea rea le scoate pe cele rele* (Mt 12, 35)” (cf. p. 15), autorul a desfășurat o cercetare bazată pe o informare impresionantă, una dintre caracteristicile unui astfel de demers de istoria Omileticii românești.

Prima parte a lucrării este dedicată de autor cercetării resorturilor care privesc „Tradiția valorificării omiletice a literaturii laice în predica românească” pornind de la două dimensiuni ale realității prezente în practica Ortodoxiei românești: „*Literatura laică, instrument auxiliar al predicii*” (a. Atitudinea clerului față de cultura laică; b. Teorii omiletice românești privind utilizarea culturii literare ca sursă de inspirație omiletică; c. Obiecții în privința valorificării omiletice a culturii laice; d. Patriarhii Bisericii Ortodoxe Române și valorificarea omiletică a culturii literare laice), (p. 19-35) și „Valorificarea omiletică a literaturii laice, misiune culturală a Bisericii” (a. Misiunea culturală a Bisericii; b. Exemplu de misiune culturală a Bisericii; c. Apostolatul), (p. 36-42). Dincolo de elucidările necesare unei astfel de contextualizări, ca specialist contemporan unei literaturi române dezarticulate de mode și curente modale postmoderniste, cu o limbă română vulgarizată în text și pretext, stai și te întrebi: *generația noastră de cateheți și preoți, de arhierei și laici propovăduitori mass-media, ce fel de literatură vom accesa?* La rigoare remarcăm o descreștere a calității omiliilor rostite în arealul misionar parte și datorită schizofreniei de limbă care scurt-circuitează limba pastorală cum, tot la rigoare, vedem că singura instituție care păstrează rigoarea exprimării în limba română rămâne *limba liturgică a Bisericii*. Limba ca instituție? De ce nu.

Capitolul ce urmează desfășurării lucrării ne întărește convingerea că literatura la care face Biserica apel, inclusiv astăzi, n-are a face cu *literatura șic-șoc* care predomină în premierile diferitelor organisme de cultură literară, cuprinsă de

sindromul unei limbi române stradale trecute în areal academic, baza de citări rămânând marea literatură clasică sau, mai corect, a clasicilor limbii române. **Partea a II-a a tezei** Dlui. Teleanu analizează tocmai „*Preocuparea predicatorilor români pentru valorificarea omiletică a literaturii laice*” (p. 45-194) din perspectiva a 29 de predicatori marcanți ai literaturii de specialitate din România pornind de la *preclasicul* Sfânt Ierarh Antim Ivireanu (1650-1716) și până la autorii moderni de omilie românească, parte profesori ai Bucureștiului și ai Sibiului. Alegerea cu atenție a predicatorilor, cuprinzând toate zonele geografico-culturale ale țării, diferitele abordări omiletice, specifice școlilor de amvon ale centrelor mitropolitane la care, istoric, se subordonează, o absență remarcabilă fiind totuși lipsa unor predicatori cu adevărat populari dar la care teologia academică a dezvoltat, multă vreme, o reacție adversă, de genul Părintelui Iosif Trifa sau a Părintelui Nicodim Mândiță, fac din demersul autorului unul reușit. El constituie fundamentul celei de-a **III-a părți** mari a lucrării: „*Teme din creația literară românească preluate în predica românească*” (p. 196-304). Dimensiunile acestor teme sunt reliefate din valoarea tematică pe care o dezvoltă. Valoarea religioasă, de exemplu, cuprinde dinspre literatura laică texte ajutătoare în misiunea de propovăduire concentrate în alte sub-textualizări: despre Înviere, despre Dumnezeu, demonologie, Domnul Iisus Hristos, sfinți și sfințenie, Sfânta Scriptură, mântuire, suflet, Judecata lui Dumnezeu, rugăciune, preoți, minuni, Biserică, cruce, cinstirea morților (p. 199-229). Interesante apar, în acest context al valorificării creștine a unor teme de literatură laică, și celelate subspecii textual-valorice: socială (p. 229-256), morală (p. 257-284), culturală (p. 285-295) și valoarea ecologică (p. 296-303).

Ultima parte a lucrării, a IV-a, „*Conceptul de valorificare omiletică a culturii literare laice*” este o contribuție majoră la redimensionarea unei posibile polarizări a analizei relației *literatură laică – literatură religioasă – literatură teologică*. Subtemele capitolului, „Valoare și valorificare”, „valorile și cultura literară”, literatura, sursă de inspirație omiletică”, „valorificare și spiritualitate”, „importanța valorilor”, „funcția virtuților în procesul de valorificare”, „puterea de valorificare a credinței”, „predica, o retorică a valorificării” și „principiul eclesiologic al valorificării” (p. 305-344) compun dimensiunile unei analize care dovedește, dacă mai era nevoie, interdependența de text și discurs între speciile literare analizate, incongruențelor majore de astăzi fiindu-le antidot tocmai congruența textualității de odinioară.

Noutate și curaj în cercetarea unui domeniu socotit de teologia „înaltă” drept superficial, asiduă raportare la conținuturile limbii poporului și la categoriile retorico-gramaticale care-l reprezintă, lucrarea de față oferă o sinteză valoroasă, care cheamă la adâncirea subiectului inclusiv în ce privește literatura teologică (Sfinții Părinți și teologii de marcă) și utilizarea ei practică, la amvon, dinaintea poporului binecredincios, beneficiarul bucuros al unor astfel de sinteze atunci când ele se fac spre slava lui Dumnezeu și „creșterea limbii românești”.

Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA

Pr. Dr. Constantin Năclad, „Educația religioasă în cadrul slujirii preoțești”, Ed. Trinitas, Iași, 2007, 271 p.

Coordonator al uneia dintre cele mai ample campanii de reasumare de către Biserica Ortodoxă Română a obligațiilor sale de catehizare parohială, Părintele Constantin Năclad a oferă specialiștilor români în domeniul catehizării, educației religioase în general, una dintre cele mai pertinente analize.

Lucrarea se deschide *ex abrupto* cu o serie de **Preliminarii** deloc de circumstanță (p. 13-28). Noțiuni de convergență a vocabularului scripturistic la cel educațional-pedagogic produc o primă senzație de rigoare științifică, uneori exagerată prin termenii unei filosofii a educației care pot fi lesne evitați, de dragul frumuseții limbii române (un posibil exemplu sunt termenii de „aprehendere substanțială” un fel de mutant al binomului de termeni „înțelegere deplină”, paradoxal, el însuși un pleonasm de predicat logic).

Partea I-a a lucrării ține tot de introducerea în cercetarea pedagogică, autorul propunând o serie de limite ale conceptelor promovate prin cultura teologico-catehumenă. Astfel capitolul „**Elemente introductive în educația religioasă**” (p. 29-45) dezvoltă această cercetare pe două paliere: *Delimitări conceptuale* (Nevoia de educație religioasă; Conținutul educației religioase: principii educative în Vechiul Testament, sensul educației în Noul Testament, educația religioasă în epoca patristică) și *Relația cateheze-educație religioasă, specificitate, complementaritate și finalități* (complementaritatea catehezei cu educația religioasă, finalitatea comună a educației religioase și a catehizării).

Partea a II-a prezintă „**O scurtă retrospectivă istorică asupra educației religioase**” (p. 50-117). Această diagramare pornește de la Persoana Mântuitorului, subcapitolul „Iisus Hristos Educatorul suprem al omenirii”, continuând printr-o serie de analize istorice succinte: „Principii, mijloace și metode ale catehezei Mântuitorului” (Principii; Metode), „Cateheza primelor veacuri creștine și în perioada patristică”, „Impactul școlilor catehatice în plan educațional creștin” (Sf. Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului, reprezentant de frunte a catehezei patristice; opera catehetică; principii educative în cateheze), „Repere importante ale catehezei post-patristice și contemporane, în marile confesiuni creștine”, „Educația religioasă în Biserica Ortodoxă Română – privire generală”, „Secolul XX în misiunea catehetică a Bisericii”, toate evidențiind în fapt interdependența structural-metodologică dintre actuala pedagogie catehumenală și geneza ei evanghelicopatristică, gnuri ale genului creștin paideic.

Partea a III-a, „**Ipostaze cu conținut educativ în exercitarea cultului**” (p. 118-187) identifică și analizează conținuturile liturgice ale structurilor catehumenale, dovedind, pentru cine mai avea nevoie, o dată în plus, că toată structura catehetică a mesajului educațional creștin are fundament, conținut și finalitate în dimensiunea cultică. Temele sunt reliefate astfel: „Cultul religios ortodox-conținut și specificitate” (caracteristicile cultului ortodox), „Forme de concretizare ale cultului și

conotația lor educațională”(Biserica-prima școală în creștinism; Sfânta Liturghie; Sfintele Taine (Taina Botezului; Taina Căsătoriei); cântarea și imnele religioase-forme de educație; Icoana-o cateheză intuitivă; cultul sfinților; ierurgiile bisericești), „Predica și cateheza, mijloace colective de educație religioasă” ; „Cateheza”(Structura catehezei; Programul catehetic actual- norme și cerințe), „Mijloace individuale de educație religioasă” (Educația prin Taina Spovedaniei; Educația prin Taina Sfântului Maslu; Vizitele Pastorale; Actele de caritate).

Partea a IV-a dezvoltă orizontul așteptărilor pastoral-misionare legate de educația religioasă în etapa istorică actuală. Astfel autorul dezvoltă teme subsumate modulului de cercetare pe care el l-a numit „**Oportunitățile actuale cu privire la extensiunea implicării. Aspecte moderne de catehizare în biserică**” (p. 188-204). Aici el diferențiază din ansamblul metodic al pastoralei mijloacele specifice pastoralei catehumenale: „Dialogul catehetic”, „Biblioteca Parohială”, „Publicații religioase”, „Mijloacele audio-vizuale”, „Internetul”. De asemenea definește, după o atentă analiză, ceea ce noi credem că este fundamentul unei bune practici pastorale catehumenale în Ortodoxie: „Personalitatea preotului – paradigmă paideică în actul catehetic” evidențiind principalele linii de forță ale unei construcții pastorale, pornind dinspre cel chemat să fie chipul catehumenal al Învățătorului Hristos: preotul.

Ultima parte subsumează sub titlul „**Strategii, metodologii și practici ale educației religioase în contemporaneitate**” (p. 205-218), pe scurt, câteva repere privind „Religia în școală-privire de ansamblu”, „Reglementări legislative”, „Conținutul orei de religie”. **Anexele și bibliografia** amplă sunt de asemenea remarcabile, conotațiilor generale asupra lucrării, desprinse din referatele membrilor comisiei de doctorat. permițându-ne noi înșine să adăugăm remarca noastră pozitivă asupra unei munci încordate și atente, care, departe de a epuiza subiectul cheamă la adâncirea lui.

Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA

Tomas Lehmann (Hg.), *Wunderheilungen in der Antike. Von Asklepios zur Felix Medicus. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung der Humboldt-Universität zu Berlin und des Berliner Medizinischen Museums der Charité Berliner Medizinisches Museum 10. November 2006 – 11. März 2007*, Wulff GmbH Druck & Verlag, Dortmund, 2006, 138 p. + 69 ilustrații + CD-Rom

Așa cum arată subtitlul, acest volum este un caiet care însoțește expoziția cu același titlu precum volumul (*Vindecări miraculoase în Antichitate. De la Asclepios la Felix Medicus*) care a avut loc în Muzeul de Medicină din Berlin între 10 nov. 2006-11 mart. 2007 și a fost organizată de Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității Humboldt din Berlin și de cunoscuta clinică *Charité* din Berlin.

Volumul reproduce de asemenea două cuvinte de salut (p. 7-9), anume ale lui Fulvio Martusciello, Consilier al regiunii Campania din Italia și al Domnului Prof. Renato Cristin, Directorul Muzeului de Artă italiană din Berlin, rostite cu ocazia inaugurării expoziției.

Volumul cuprinde șase părți. Prima parte este formată dintr-un *Cuvânt înainte*, semnat de Prof. Dr. Christoph Marksches, Președintele Universității Humboldt și Prof. Dr. Thomas Schnalke, Directorul Muzeului de istorie a medicinei *Charité* din Berlin (p. 13-14). A doua parte o constituie *Introducerea* cu titlul *Vindecare (Heil und Heilung) în Antichitatea târzie* (p. 17-23). Ea reliefează, pe baza mărturiei unor autori antici (Rufus din Efes, Aelius Aristides etc.), faptul că în Antichitate au existat, pe lângă medicina științifică, metode de vindecare bazate pe puteri deosebite, de origine umană sau divină. Profesorul Marksches lucrează la un proiect de mare anvergură, în care sunt implicați mai mulți specialiști în Antichitate, care poartă titlul *Heil und Heilung in der Spätantike* și care implică, printre altele, realizarea unei colecții de documente antice pe această temă.

Partea a treia poartă titlul *Akklepios, sanctuare și culte* (p. 25-86) și cuprinde o serie de unsprezece scurte articole. Primele șapte dintre ele sunt semnate de către Jürgen W. Riethmüller și cuprind informații legate de începuturile și răspândirea cultului lui Asclepios în spațiul mediteranean. Asclepios poate fi încadrat mai degrabă în categoria eroilor decât în cea a zeilor. Ca fiu al zeului Apollo și al lui Koronis, fiica regelui tesalean Flegias, Asclepios a venit pe lume ca urmare a primei operații de cezareană din istoria medicinei executată de către însuși tatăl său, care ucise pe fosta lui iubită, mama lui Asclepios, din gelozie. A învățat meșteșugul medicinei de la un centaur, care l-a crescut. Cultul lui Asclepios își are originea în Tesalia, de unde s-a răspândit apoi în toată aria mediteraneană, inclusiv la romani (care-l venerau sub numele Aesculap). Sanctuarul principal al cultului lui Asclepios a devenit cel de la Epidaurus, care însă nu este cel mai vechi dintre ele. Cel de-al cincilea articol realizează o descriere a acestui sanctuar, precum și a celui de la Atena. Deschiderea unui nou sanctuar al lui Asclepios era marcată de trimiterea de la sanctuarul principal a unui șarpe (neveninos) simbolul lui Asclepios, către noul sanctuar. Un sanctuar cuprindea de regulă un altar pentru jertfă, un templu, băi precum și un spațiu unde bolnavul era așezat pentru a adormi, teren de sport. Cel de-al șaptelea articol (p. 48-49) descrie acest ritualul incubării, adică al așezării bolnavului în locul pentru somn, în speranța vindecării. Ritualul era condiționat de un post preliminar, abținerea sexuală, băi rituale și o serie de jertfe către Asclepios și fiii și fiicele acestuia. Bolnavul era așezat pe o saltea sau o pătură pentru a adormi. Vindecarea avea loc în somn și era de natură miraculoasă. Dacă bolnavul avea parte de un vis, atunci se adresa celor specializați în interpretarea lor.

Cel de-al optulea articol (p. 50-51), semnat de Tomas Lehman, cuprinde traducerea unei inscripții antice care descrie cazul concret al unui bolnav care a apelat la serviciile sanctuarului de la Epidaurus. Textul relevă faptul că pe lângă acte pur rituale, precum jertfele, sanctuarele recomandau și anumite practici care au de-a

RECENZII

face cu medicina, precum diete, sport, folosirea de produse cu efect dovedit farmaceutic. Capitolul al nouălea (p. 52-61), semnat de Thomas Schnalke, cuprinde traducerea mai multor inscripții din jurul sanctuarelor asclepiene, arătând modul în care avea loc vindecarea (de regulă printr-o intervenție chirurgicală realizată de către Asclepios însuși în somn), precum și anumite caracteristici ale vindecării prin intermediul lui Asclepius: acesta nu accepta ca părerea lui să fie pusă la îndoială; trebuia neapărat să i se mulțumească, altfel boala putea reveni; el se dovedea a fi întotdeauna ultima autoritate în este dedicată în exclusivitate redării unor imagini legate de sanctuare de vindecare păgâne sau creștine, precum și a unor obiecte și statuete legate de acestea.

Partea a cincia este dedicată lui Felix Medicus, cel mai cunoscut sfânt vindecător din Apus. O serie de cinci articole, toate semnate de Tomas Lehmann, se ocupă de vindecările miraculoase în Antichitatea creștină în general, un scurt istoric al sanctuarului de la Cimitile, o scurtă descriere istorică a cultului lui Felix Medicus, cazul concret al vindecării lui Theridius, la sanctuarul Sfântului Felix, relatat de Sfântul Grigorie de Tour și o abordare a subiectului vindecărilor miraculoase în somn, care nu lipsesc nici din hagiografia apuseană. Ideea de bază care rezidă din această penultimă parte a volumului este aceea că o parte din tradițiile legate de vindecarea miraculoasă păgână au fost preluate sau adaptate de creștinism.

Partea a șasea cuprinde lista bibliografică. CD-ul este excelent realizat, cuprinzând în format PDF, principalele imagini și texte din volum în versiune germană și italiană, precum și o reconstrucție virtuală a sanctuarului lui Felix Medicus.

Acest caiet mi se pare a fi valoros nu numai din perspectiva informațiilor pe care ni le oferă, ci și din cel puțin alte două motive: (1) pune în valoare postulatul interdisciplinarității în studiul teologic; în cazul de față avem de-a face cu un volum rezultat din eforturile științifice teologice, arheologice, de medicină și nu în ultimul rând de informatică! (2) arată concret că studiul creștinismului antic poate și trebuie să se ocupe de aspecte care vizează viața cotidiană a individului, nu numai colectivitatea.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Konstantinos Bosinis, *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Mandelbachtal – Cambridge, 2005, 155p.

Această lucrare este deja cunoscută teologilor români interesați de studierea Sfântului Ioan Gură de Aur prin intermediul studiului Profesorului Adolf Martin Ritter, *Sfântul Ioan Hrisostomul și Imperiul roman în lumina noii literaturi* publicat în *Revista Teologică*, anul XIV (86), nr. 4/ 2004, p. 65-78 (tradus de subsemnatul)

căreia îi este dedicată întreagă partea a doua a acestuia. Profesorul Ritter a realizat elogioasă prezentare pe baza versiunii grecești a acestei lucrări a lui Bosinis, susținută ca și teză de doctorat la Atena și apoi publicată tot în capitala elenă în anul 2003. Deși deja există această prezentare a lucrării lui Bosinis realizată de o autoritate mondială în hrisostomologie, totuși consider că ar fi utilă recenzarea ediției germane a acesteia, mai ales că Domnia sa a fost prezent la simpozionul internațional dedicat Sfântului Ioan Gură de Aur, organizat de Facultatea de Teologie Andrei Șaguna, cu un valoros referat pe aceeași temă. Recenzia mea se va raporta mereu însă, așa cum este firesc, la prezentarea realizată de Profesorul Ritter.

Față de versiunea neogreacă a lucrării, cea germană nu mai cuprinde Cuvântul înainte semnat de Profesorul N. Matzoukas, îndrumătorul de doctorat al autorului, ci doar un propriu *Cuvânt înainte* (p. VII-VIII) în care mulțumește tuturor celor care au contribuit, teologic sau tehnic, la realizarea acestui volum.

Cartea cuprinde trei părți, ultima parte fiind formată din obișnuitul registru și bibliografia detaliată.

Partea întâi este intitulată *Sfântul Ioan Hristostom despre Imperiul Roman* (p. 1-61) și cuprinde, în afară de o introducere și concluzie, patru capitole: I. Vacuum-ul; II. Paralelitatea sincronică; III. O KATEXΩN și IV. ROMA ETERNA. Încă din *Introducere* (p. 5-7), autorul, a cărei persoană este caracterizată de o vivacitate deosebită, ne anunță într-un fel concluziile studiului său: *Sfântul Ioan dă uneori cititorului modern impresia că el ar trăi încă într-un oraș grecesc autonom, care se ocupă cu problemele vieții lui publice într-un mod introvertit. ... Textele Sfântului Părinte nu ne permit aproape deloc să aruncăm o privire dincolo de πόλις-ul său. ... cadrul în care se îmbină relațiile între indivizi și grupe într-o viață socială bine orânduită, este întotdeauna πόλις-ul. În acest moment este prea devreme să ajungem la o concluzie, însă mă văd obligat să spun ceea ce am pe limbă. Imperium Romanum caracterizează gândirea politică a Sfântului Ioan Hrisostom prin masiva lui absență.* (p. 6-7; în studiul său, Prof. Ritter redă un citat mult mai lung).

Primul capitol, intitulat *Vaccum-ul* (p. 9-18) încearcă să identifice motivele pentru care Imperiul roman lipsește din opera Sfântului Ioan Gură de Aur. Absența, sau mai bine zis extrem de slabă prezență a Imperiului Roman în opera hrisostomică are ceva de-a face cu faptul că Sfântul Ioan nu a ținut nici un panegiric în cinstea împăratului. Doar trei lucrări au fost adresate împăratului (una este un apel la iertare către Teodosie – *Despre statui*; a doua o cuvântare de laudă post mortem la adresa aceluiași Teodosie; al treilea a fost susținut în prezența împăratului Arcadius cu ocazia unei vizite la capela martirului Thomas din Drypia, dar acest discurs nu cuprinde nimic neobișnuit față de cunoștințele *topoi* ai retoricii hrisostomiene legați de politică, adică subliniază superioritatea slujirii lui Dumnezeu față de slujirea politică. Motivul principal după Bosinis este *tradiția clasică, scoasă în evidență în teologia Sfântului Părinte, care își are originea... în mare parte în orașul-stat liber și descrie problemele, idealurile și viața lui.* Categoria politică centrală a acestei tradiții nu este Imperiul, o noțiune care autorului nostru îi este

complet necunoscută, ci πόλις-ul. Basileul, în măsura în care este prezentat pozitiv, completează și lărgeste această categorie; el însă în nici un caz nu o desființează (p. 16).

Al doilea capitol, *Paralelitatea sincronică* (p. 19-42) tratează – așa cum arată titlul – paralelitatea sincronică dintre Iisus și Augustus. Este vorba de coincidența istorică dintre nașterea Mântuitorului și răspândirea stăpânirii romane, respectiv instituirea celebrei *Pax romana*. Acest vechi *topos* creștin își are originea la apologeții creștini - Bosinis citează în acest sens pe Meliton din Sardes, Origen și mai ales Eusebiu de Cezarea. Această paralelă sincronică apare și la Sfântul Ioan Gură de Aur, ceea ce arată că *antiohianul nu a rămas complet neinfluențat de teologia entuziastă* (p. 23). Ea este prezentă în trei locuri, anume în Comentariul la Isaia, în panfletul *Contra Judaeos et Gentiles* și în Omilia la Psalmul 45. Sfântul Ioan descrie starea de normalitate în care se trăiește în zilele sale și care a făcut posibilă răspândirea creștinismului. Această prezentare a *Pax Romana* în anumite pasaje hrisostomiene i-a făcut pe unii să-l considere urmaș pe această linie a lui Eusebiu de Cezarea (p. 24), însă Bosinis primește această categorizare cu multe rezerve.

La Sfântul Ioan nu se găsesc cuvinte laudative deosebite față de Imperiul roman, ci mai degrabă o schemă retorică de face comparație între „înainte”, adică înainte de Hristos și „acum.” Numai în lucrarea *Contra Judaeos et Gentiles*, Augustus apare ca o dovadă, printre multe altele, că unitatea profetită de Mântuitorul în Mt 16, 18 se va realiza (p. 35). Bosinis nu exclude însă o influență a lui Eusebiu asupra Sfântului Ioan Gură de Aur, poate chiar de natură terminologică (vezi p. 40).

Al treilea capitol este intitulat Ο ΚΑΤΕΧΩΝ (p. 43-52) și cuprinde explicarea textului din II Tes 6-7 despre Taina fărădelegii care nu se poate manifesta în lume, datorită celui care-l împiedică. În opinia Sfântului Ioan gură de Aur, exprimată în Omilia IV. 1, acel ceva este Imperiul Roman. Sfântul Ioan stă, prin această explicație, în linia unei întregi serii de exegeți creștini (Ipolit, Tertulian, Irineu al Lyonului etc.). Bosinis compară textul hrisostomic mai sus amintit cu alte texte similare tematic (precum Omilia IV la Geneză și Omil VI,1 din De statuis), de aceeași proveniență, după care concluzionează: „În dezvoltarea lineară a istoriei, Roma reprezintă cu siguranță un progres, așa cum o dovedește pacea universală și unirea diferitelor națiuni sub o singură stăpânire. În ciuda evidentei lui superiorități, în comparație cu celelalte regimuri ale trecutului, (*Imperium Romanum*) rămâne o putere pământească care-și manifestă puterea prin mecanisme de supunere ale aparatului de stat.” Sfântul Ioan pare a fi preluat ideea mai vechilor apologeți despre statul roman perceput ca și *magna necessitas* care a fost însă prelucrată prin prisma umanismului gândirii sale teologice (p. 51).

Ultimul capitol al primei părți, *Roma aeterna* (p. 53-58) pornește tot de la ideea politică veche a apologeților pentru care, deși au accentuat în nenumărate rânduri loialitatea față de *Imperium Romanum*, *Roma non est aeterna*. Acest lucru este subliniat și de Sfântul Ioan Gură de Aur. Bosinis se oprește mai ales asupra Omiliei

rostitute de marele antiohian pe marginea căderii în dizgrație a lui Eutropius, care a fost transformat de către Hrisostom în „simbol al soartei unui întreg sistem politic (p. 55). Cuvântul de ordine în această omilie este deșertăciunea. Așadar, pentru Sfântul Ioan, ca și pentru apologeții creștini, Roma cu siguranță că nu este eternă. „În locul politicii oficiale a Romei – adaugă Bosinis – întâlnim la Sfântul Ioan *ecclesia aeterna*” (p. 59).

Concluziile acestei prime părți (p. 59-61) mi se par importante în primul rând pentru că subliniază încă odată un principiu științific folosit de autor în lucrare, anume *argumentum e silentio*. Pentru stăpânirea romană, Sfântul Ioan nu a fost în nici un caz „Hrisostomos”, în schimb de la Biserica el a primit acest supranume, tocmai pentru că a așezat, în propria lui ordine de valori, Biserica deasupra Imperiului.

Partea a doua este intitulată *Influențele clasicismului grec asupra Sfântului Ioan Hrisostom* (p. 64-112) și cuprinde la rândul ei o introducere, trei capitole intitulate: I. *Sfântul Ioan Hrisostomul și Demostene*; II. *O comparație cu a opta carte din Politeia* (lui Platon); III. *Puncte comune cu cea de-a doua sofistică* și concluzii.

În *Introducere*, Bosinis observă că în comparație cu Fericitul Augustin sau Sfântul Ambrozio al Milanului, care au trăit cam în aceeași perioadă, pentru Sfântul Ioan textele de inspirație politică se află în vechea literatură clasică greacă. Sunt anunțate totodată obiectivele acestei a doua părți: 1) în ce măsură texte ale democrației clasice au contribuit la formarea retorică a Sfântului Ioan; 2) dacă omiliile sale au fost influențate de autorii care au descris idealul de monarh în Antichitate 3) ce fel de relație există între Sfântul Ioan și mișcarea aticistă din Antichitatea târzie și așa numita a doua sofistică.

Fiecare din cele trei capitole care urmează, încearcă să răspundă acestor obiective. Primul capitol, intitulat *Sfântul Ioan Hrisostomul și Demostene* (p. 71-78) compară câteva texte hrisostomiene cu pasaje din opera lui Demostene. Este dovedit clar că Sfântul Ioan a preluat pasaje din Demostene, pe care l-a cunoscut cu siguranță, în cadrul școlii retorice a lui Libanius. Al doilea capitol realizează o *O comparație cu a opta carte din Politeia* (lui Platon) (p. 79-90). Autorul nu dorește să demonstreze că Sfântul Ioan l-a cunoscut pe Platon, ceea ce de mult a fost dovedit, ci faptul că Sfântul Părinte folosește idei platoniene pentru a moraliza pe creștinii săi (p. 84-85). Spre deosebire de Platon, Sfântul Ioan a fost fascinat de democrație, nu în forma ei politică, ci prin apelul la comunitatea (creștină) să realizeze desăvârșirea morală. (p. 89). Cel de-al treilea capitol este în măsură să identifice *Puncte comune cu cea de-a doua sofistică*, existând, în opinia autorului, destule indicii că Sfântul Ioan are același punct de plecare precum sofistii romani în chestiuni sociale.

Concluziile finale relevă încă odată faptul că în ordinea de valori hrisostomiene, Biserica se află deasupra Imperiului roman. Uneori el schițează Biserica drept o instituție separată de stat, alteori oferă Bisericii și statului o unitate indisolubilă în misiunea lor de a organiza societatea. La Sfântul Ioan – iar acest lucru este subliniat în repetate rânduri de către Bosinis – granița între ideologia politică și

RECENZII

cea eclesială este imposibil de trasat, ea fiind extrem de mișcătoare. Ca și gânditor politic, Sfântul Ioan nu poate fi încadrat în nici un caz nici în categoria monarhiștilor, nici în cea a republicanilor. Doar o formă de stat cu implicare divină ar putea satisface exigențele lui, așa cum rezultă ele din omiliile sale.

Prof. Ritter a observat excelent calitatea de bază a acestei lucrări care constă în *strădania (reușită) de a realiza o imagine integrală, nu sectorială a ideologiei politice hrisostomiene*. Avem de-a face cu o lucrare excelent realizată, care nu trebuie să lipsească din lectura nici unui teolog care ar dori să aprofundeze gândirea politică și socială a marelui antiohian.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Rafaela Cribione, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007, 360 p.

De regulă revistele teologice publică recenzii ale unor cărți de profil. Am de gând să înfățișez atenției cititorilor *Revistei Teologice* o lucrare de istorie antică târzie, care are ca obiect școala retorică a vestitului retor păgân Libanius de la Antiohia. Motivul recenzării acestei cărți a cercetătoarei americane de origine italiană este legat de faptul că pătrunderea în lumea academică a lui Libanius înseamnă inevitabil și contactul cu unii dintre Sfinții Părinți ai epocii.

După obișnuita *Prefață* (p. IX) și *Notă asupra notelor bibliografice și a abrevierilor* (p. XI), în *Introducere* (p. 1-12) autoarea anunță că principala sursă, însă nu și singura, vor fi scrisorile lui Libanius, o parte din ele traduse la finalul volumului. Va fi avut în vedere și contextul în care el a trăit și activat marele retor, astfel încât în final volumul va fi „o reconstrucție a lumii textelor lui Libanius, care iau în considerare nu numai momentul unic în care el a acționat, ci într-o oarecare măsură, dimensiunea colectivă, diacronică a unei persoane, tipul de societate în care a trăit, spațiul comun al acelei culturi și setul de tradiții care l-au afectat.”

Autoarea anunță expres că lucrarea ei va argumenta special împotriva lucrării lui Paul Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C.*, Paris, 1955. Principalele critici aduse acestei lucrări sunt: 1) crede că faptele izolate sunt entități ireductibile; 2) este prea dependentă de practica educațională europeană, (mai ales franceză) a secolelor XIX-XX, cu un stil rigid. Autoarea pledează pentru un stil narativ, plăcut cititorului. Finalul introducerii este dedicat unei descrieri pe scurt a capitolelor lucrării.

Capitolul I, *Libanius și retorica la Antiohia* (p. 13-41) oferă o evaluare preliminară a personalității lui Libanius, încercând să-i descopere „viața și caracterul” (p. 13). În evaluarea vieții lui Libanius, autoarea promite să fie selectivă cu izvoarele, spre deosebire de alți autori care s-au ocupat de biografia acestui mare retor. În opinia ei, G. R. Sievers (în lucrarea *Das Leben des Libanius*, Berlin, 1868)

„ajunge la o serie de rezultate valoroase, însă acceptă, cu câteva excepții, tot ceea ce a scris Libanius în cuvântări și în scrisori.” Ea apreciază și mai noua lucrare a lui Jorit Wintjes (*Das Leben des Libanius*, Historische Studien der Universität Würzburg, 2. Rahmen, Westfalia, 2005) drept cea mai scrupuloasă bibliografie a acestuia, care indică o bogată bibliografie (nota 2, p. 13) cu meritul de a fi „corectat cu succes unele detalii biografice, însă stricta relaționare pe fapte îi permite cu greu să surprindă diferite părți ale lui Libanius.”

Drept urmare, autoarea se concentrează pe unele detalii biografice și descrierea caracterului lui Libanius. Rămas orfan de tată, a fost crescut de mama sa; nu s-a căsătorit niciodată, considerând retorica adevărata lui „mireasă” (Or. 1, 54), în schimb a trăit cu o femeie de origine modestă, care i-a dăruit un fiu pe nume Cimon, dar care a murit de tânăr. La treizeci de nai, potrivit autoarei, el a experimentat „o convertire cvasi-religioasă spre retorică și a rămas credincios studiilor sale pentru tot restul vieții ... un om al contradicțiilor, convins de valoarea muncii lui, dar având uneori îndoială în ce-i privește abilitatea” (p. 16-17). Considera că misiunea lui este să educe studenții, cărora le acorda o atenție deosebită, iar dacă vreunul pleca de la el, la un alt retor, era foarte mâhnit. Avea simțul umorului, pe care uneori îl iniția el însuși. Se amuza de porecla care-i fusese atribuită de „Libanius glumețul (*epichoris*) și era surprins că unii îl considerau „supărăcios” (Or. 2, 19-20). Totuși, consideră autoarea, „extrema lui dedicare spre muncă, trebuie să-l fi făcut foarte intolerant față de trândăvie.” (p. 20).

Subcapitolul „*Antiohia: un templu al muzelor*,” are ca principală sursă Oratio 11 Antiochikos rostită cu ocazia jocurilor olimpice din anul 356. Pe baza acesteia, dar și a altor surse, încearcă să prezinte orașul Antiohia ca și loc de studiu. Libanius surprinde faptul că școlarii petreceau doi sau mai mulți ani la școala lui, fără a pleca acasă în vacanțe. El subliniază că simpla prezență în Antiohia putea să aibă un rol educativ. El arată expres că clima este blândă, risipind temerile unui părinte pentru copilul lui. „Asemeni Sfântului Ioan, el considera spectacolele păguboase pentru studiul retoricii (Or. 41, 9), și dezaproba pe acei studenți care după cursuri aveau mai mare atracție pentru cai decât pentru studiu.

Al doilea subcapitol. Școala lui Libanius (p. 30-41) încearcă „să prezinte situația lui Libanius în comparație cu a altor profesori prezenți acolo.” Locația școlii s-a schimbat pe măsură ce aceasta a crescut în importanță și în numărul de studenți. Erau admiși numai bărbați, deși în epocă existau femei bine educate, dar numai prin intermediul lecțiilor private. Elevii erau de origine nobilă, și, așa cum arată sursele, unii proveneau din aceeași familie, fiind frați sau rude.

Libanius lucra ocazional cu profesori de gramatică. Unii studenți urmau gramatica în afara școlii lui Libanius. Nu se poate concluziona, asemeni lui Pavel Petit, că la școala lui Libanius se putea studia gramatica. Petit oferă o listă de gramaticieni care ar fi lucrat cu Libanius, însă în ponia autoarei la această concluzie s-a putut ajunge numai printr-o interpretare greșită a surselor. În schimb este de acord că Libanius a avut asistenți, numărul lor variind, după numărul de studenți.

Școala lui Libanius a fost singura ce purta numele de „municipală” din oraș. Au mai existat și alte școli, însă plătite din fonduri private. Se pare că au mai existat și alți retori, chiar în Antiohia, concurenți de-ai lui Libanius, pe care el îi menținează în treacăt. Unul dintre ei a fost Acacius, concurent de-al lui Libanius la ocuparea postului de retor al orașului. Libanius a avut înaintați la Antiohia, cel direct numindu-se Zenobius, ceea ce arată că tradiția școlii retorice nu începe cu Libanius.

Al doilea capitol *Școli și sofști în răsăritul roman* (p. 42- 82) este o prezentare a situației școlilor de retorică din partea de est a romanității. Ppincipalele surse pentru cunoașterea acestora rămân tot operele lui Libanius. Atena a rămas pe mai departe, până în secolele V-VI, școala de retorică cea mai renumită. Constantinopolul creștea tot mai mult în importanță, fiind capabil, datorită resurselor, să atragă tot mai mulți profesori valoroși. Ar putea fi plasat ca al doilea centru ca importanță, fiind un fel de punct intermediar pentru studenți, în drumul lor spre Atena. Există informații despre școli de retorică din Lydia, Caria, Lycia, Panfilia, Cilicia, Capadocia, Galatia, Bitinia, Paflagonia, Armenia, Siria, desigur, de o importanță ceva mai mică. Libanius și-a dorit un loc proeminent pentru Antiohia, înlocuind

Atena ca loc de atracție pentru studenți și limitând atracția Constantinopolului, însă aceste încercări ale sale au fost adesea frustrante (p. 81). Totuși el putea fi sigur, datorită numeroaselor centre retorice mai mici din regiune, că Antiohia putea fi cel puțin al doua stație în drumul spre Atena. Centrele de retorică mai mici din regiune îi avantajau școala, căci exista obiceiul ca studenții să-și înceapă inițierea retorică mai întâi într-un centru mai mic din regiunea natală, iar apoi să se mute spre unul mai vestit. Pentru cei mai râvnitori, punctul final era Atena.

Al treilea capitol, intitulat *The Network* (p. 83-110) tratează componenta etnică a studenților lui Libanius, de fapt succesul de care s-a bucurat școala lui Libanius, încât putea spera chiar să detroneze Atena. Unele motive pot fi repede intuite: (1) importanța orașului atrăgea de la sine pe mulți tineri; (2) școala de la Antiohia era renumită, mai ales prin Libaius, dar și predecesorii lui; (3) clasa înaltă din zonă era bucuroasă să-și știe odraslele aproape. O altă formăde „publicitate academică” erau ebsolvenții înșiși. În Antichitatea târzie era larg răspândită mentalitatea că cel care a pleca la studii trebuie să vină în orașul natal având cât mai multe cunoștințe acumulate. El urma să dea un examen – *dokimasia* în fața propriului său oraș. Acest examen „era un test pentru educator și elev în același timp, un mod de a lua o decizie în viață, iar pentru un sofist tânăr o garanție de viitori studenți (p. 85). Există dovezi clare că Libanius s-a bucurat și de suport oficial pentru școala sa. Guvernatorul provinciei Siria, cu sediul la Antiohia, pe nume Alexandru, un înfocat politeist numit în această funcție în primăvara anului 363 de către Julian, scria lui Libanius că face tot ce-i stă în puterea lui (ca și guvernator) „să ia studenții de la cei ce învață în alte părți și să-i aducă studenți împrăștiați prin toată Siria.” (Ep. 838, 5, p. 89). Răspunsul lui Libanius este unul diplomatic: „Lasă în pace mulțimile de oameni și nu critica pe alți sofști, nici nu acuza pe părinți. În schimb, uită-te la

tinerii pe care i-ai angajat în ultimul timp ca avocați, cheamă-i și atrage-le atenția când vorbesc” (p. 83). Libanius s-a bucurat mereu de spijin politic, culminând cu cel oferit de Julian Apostatul însuși. Un întreg subcapitol (intitulat *Lupta sofistilor*, p. 91-95) arată că nu lipseau nici jocurile murdare, calomniile, apelurile la trafic de influență.

Bazinul de receptare al studenților era destul de larg, așa cum arată Oration 62 (p. 98-99). Un interesant subcapitol poartă numel „*Vasile* (este vorba de Sfântul Vasile cel Mare) *ca și student și recrutant* (p. 100-104). În opinia autoarei Sfântul Vasile a fost elevul lui Libanius, nu la Antiohia ci la Constantinopol, pentru o foarte scurtă perioadă în anul 348-349. Cei doi au rămas în contact, păstrându-se o corespondență considerată neautentică, pledează pentru autenticitatea unor epistole, mai ales a celor în care Sfântul Vasile îi recomandă studenți

Nu în ultimul rând, un anume rol a jucat existența unei legături între absolvanți, un fel alumni din zilele noastre care păstrau legătura între foștii studenți, formându-se grupuri de influență în interiorul căruia puteai intra numai dacă aveai cu membrii lui în comun absolvirea aceleiași școli, dar și între aceste grupuri și profesorul lor, adică Libanius. Corespondența lui Libanius este o dovadă în acest sens.

Capitolul IV este intitulat *Admitere și evaluare* (p. 111-137). Admiterea era mult mai simplă decât astăzi. Se lua contact cu Libanius, prin intermediul părinților, rudelor sau prietenilor. Libanius pornea de la ideea că copiii moștenesc fără excepție caracteristicile părinților, de aceea copiii foștilor studenți erau primiți mai ușor. Cei dornici a învăța retorică puteau sosi oricând la Antiohia. Unii erau însoțiți de pedagogul lor. Prima întâlnire a lui Libanius cu studenții însemna și stabilirea unui diagnostic (evaluare). Impresiile erau împărțite apoi părinților. De regulă acestea – ca și aprecierile scrise după o perioadă de studiu – erau pozitive.

Capitolul al cincilea, *Predând Logoi* (p. 137-173), ne dezvăluie ce anume se predă la școala lui Libanius. Acesta se baza pe cunoștințele anterioare ale elevilor săi. În descrierea procesului de învățământ, el folosea imaginea agriculturului. Actiunea de a semăna – *sperein* și a planta – *phryteuen* o atribuia educatorilor și părinților și erau o condiție a primirii în școală. El se ocupa de exercițiile prelimiare – *progymnasta* care includeau cultivarea panfletului și a panegiricului, exerciții de acceptare și respingere. Nu exista posibilitatea de alegere a cursurilor, ci toți urmau aceeași programă.

Exista o cale lungă și o *Cale scurtă spre retorică* (cap. VI, p. 174-196) așa cum ele fuseseră formulate de către satiricul Lucian în sec. II d. Hr. Elevii lui Libabius urmau una dintre aceste căi, în funcție de diferite interese sau cauze, printre care nu trebuie ignorată aceea a costurilor (subiect tratat într-un sub-capitol separat, p. 183-191). De asemenea este abordată problema dezertărilor – *apostaseis* studenților spre alți profesori și cauzele acestora.

Ultimul cspitol intitulat *După retorică* (p. 197-228) descrie calea „absolventului” spre locul de muncă dorit. El primea o scrisoare de recomandare de

RECENZII

la Libanius, iar înainte de a primi locul de muncă trecea prin ceea ce noi astăzi numim interviu.

Primul appendix (p. 233-321) cuprinde traducerea a 200 de scrisori din cele 1544 câte a scris Libanius. Au fost selectate spre traducere pentru că în cuprinsul lor vorbesc despre activitatea lui didactică. Acestea au fost principalul izvor pentru prezentul volum. Al doilea Appendix (p. 323-327) cuprinde o listă a studenților lui Libanius, cu câteva informații despre ei. Sunt nominalizați patruzeci și șapte de studenți, oferindu-ni-se scurte informații despre ei. Al treilea appendix (p. 329-330) este o concordanță între scrisorilor, urmate de o bogată bibliografie (p. 331-346) și un Index locorum (p. 347-354) și de nume (p. 355-360).

Principală sursă a acestei lucrări a fost opera lui Libanius, însă autoarea folosește o serie de autori creștini, precum Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Taumaturgul, Ieronim, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fotie și istoricul bisericesc Socrate. Aceasta demonstrează încă odată, dacă mai era nevoie, că nu poate fi scrisă o istorie a educației antice fără a se avea în vedere sursele creștine.

Într-adevăr, stilul în care este scrisă lucrarea, este, așa cum autoarea promite la început, frumos și nerigid. Engleza folosit – deși cu un evident iz american – poate fi cu ușurință citită și de un vorbitor nenativ al limbii lui Shakespeare.

Când am hotărât să recenz această carte nu mi-am dat seama de actualitatea ei în contextul programului ARACIS din România și al concursului de excelență din mediul universitar german. Strategii învățământului superior – acolo unde ei există sau își merită acest nume – ar avea ce învăța de la sistemul de educație antic.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Preot dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului 1706-2006*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2007, 360 p.

Editura Gutenberg Univers ne propune, sub semnătura istoricului Pavel Vesa, o nouă monografie dedicată exclusiv episcopilor ortodocși ai Aradului, întregind astfel tematica acestui domeniu al vieții bisericești din această parte a țării. De altfel, însuși autorul și-a consacrat o parte a cercetărilor sale acestui domeniu, elaborând o altă lucrare amplă cu titlul *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2006, 740p.

Punctul de plecare în elaborarea acestei lucrări a fost promovarea unui program cultural, intitulat sugestiv *Personalități arădene*, care avea ca obiectiv major activitatea editorială a respectivelor personalități, urmărind însă și alte mijloace care au contribuit la o mai bună cunoaștere a valorilor culturale arădene. Deschiderea programului editorial s-a realizat prin lucrarea de față, care tratează unul dintre sectoarele definitorii ale spiritualității arădene, Biserica ortodoxă.

Încă de la început, trebuie să consemnăm faptul că episcopii arădeni au fost buni organizatori, administratori, conducători politici și cărturari, înfăptuind prin activitatea lor, realizări însemnate pentru Biserică și Neam. De aceea, în paginile monografiei, cei 23 de episcopi titulari și 2 arhieriei vicari sunt prezentați pe larg, insistându-se pe domeniile în care și-au făcut simțită prezența, idealurile pe care le-au împlinit și uneori speranțele cu care au păstorit în diferite etape ale istoriei noastre naționale. Din punct de vedere etnic 10 din episcopii arădeni au fost sârbi, pentru ca, începând din 1829 și până în prezent toți să fie de neam românesc. Trei dintre episcopii arădeni, Procopie Ivașcoviți, Miron Romanul și Ioan Meșianu au ajuns apoi mitropoliți ai Ardealului, iar unul, dr. Nicolae Coneanu, mitropolit al Banatului.

Edident, realizarea unei ample monografii, dedicate episcopilor arădeni, a avut ca punct de plecare tentativele moderne ale altor cercetători ai trecutului nostru: Gheorghe Ciuhandru, Costin Feneșan, Dimitrie Țichindeal, Ioan Rusu, continuat mai apoi prin demersul lui Gheorghe Lițiu, care se oprește cu cercetarea sa la Andrei Magieru, episcopul Aradului, cuprinzând astfel perioada anilor 1706-1950. De asemenea, referiri la episcopii Aradului aflăm și în lucrările datorate istoricilor Vasile Mangra, Ioan Lupaș, Ștefan Pop, Ștefan Lupșa, Gheorghe Cotoșman, Cornelia Bodea, Mircea Păcurariu, Eugen Cluck, Pavel Beraru, pentru a enumera doar o parte dintre aceștia (p. 12).

Lista episcopilor sârbi ai Aradului a fost deschisă de Isaia Diacoviți (1706-1708), care mutându-se la Arad avea temei juridic pentru înființarea unei noi episcopii (care nu înmulțea pe cele admise în 1695), ci lua locul celei de la Oradea,

RECENZII

al cărei episcop trecuse la uniație. Practic, prin investițiile mobile și imobile, pune bazele episcopiei arădene, chiar dacă nici el, și nici urmașul său Ioanichie Martinovici (1710-1721), nu au purtat titlul de *episcopul Aradului*, sau *titlatura de Arad*.

Ceilați episcopi sârbi, care au urmat la cârma eparhiei, Sofronie Ravanicianin (1722-1726), Vichentie Ioanovici (1726-1731) și Isaia Antonovici (1731-1748), s-au remarcat mai ales prin vizitele canonice, prin înzestrarea materială a episcopiei, dar și prin contemporaneitatea cu unele evenimente majore din istoria religioasă zbuciumată a ortodocșilor din această parte a țării (de pildă, în timpul lui Isaia Antonovici, a trecut prin eparhia sa călugărul Visarion Sarai, care, la începutul anului 1744, la Lipova, a ridicat o cruce din fața căreia predica). Deși a păstorit puțin Pavel Nenadovici (1748-1749) s-a opus desființării episcopiei Aradului cu ocazia Congresului național bisericesc care l-a ales mitropolit al Carlovițului (p.42). În schimb, Sinesie Jivanovici (1751-1768) a fost cel mai vrednic episcop de Arad din secolul al XVIII-lea, de numele său legându-se biruința definitivă a Ortodoxiei în Bihor și Hălmagiu (p.44), având în jurisdicție 15 protopopiate (semnificativă este conscripția bisericească care reflectă situația ecleziastică dintr-un anumit ținut al eparhiei).

Una dintre caracteristicile comune ale ultimilor episcopi sârbi de la Arad, Pahomie Cnezevici (1770-1783), Petru Petrovici (1783-1786) și Pavel Avacumovici (1786-1815), a fost lupta pentru apărarea identității spirituale ortodoxe pe fondul prozelitismului unit, într-un context socio-politic și economic precar, în concordanță cu schimbările ce se prefigurau în epocă.

Instalarea primului episcop român Nestor Ioanovici (1829-1830), a fost prilejul manifestărilor de bucurie la Arad, bucurie continuată mai ales la întronizarea următorului arhiepiscop, Gherasim Raț (1835-1850). Acesta a fost direct implicat și întru totul dedicat cauzei românilor din cuprinsul eparhiei arădene în secolul al XIX-lea, fiind purtător al acțiunilor lui Andrei Șaguna, cu care a și rămas în dialog

epistolar. Prin colaborarea ierarhilor de la Sibiu și Arad s-au constituit și cele dintâi inițiative pentru promovarea autonomiei bisericești, a românilor față de ierarhia sârbească mai ales că pentru românii ortodocși revoluția de la 1848 a declanșat practic procesul de separație bisericească și de organizare a ierarhiei naționale. S-a opus, atât cât a fost posibil, introducerii în administrația bisericească a limbii maghiare (p. 105-106), de numele său legându-se și românizarea centrului eparhial cu asesori ce aveau o bună pregătire intelectuală.

Procopie Ivașcovi (1853-1873), Miron Romanul (1873-1874) și Ioan Mețianu (1874-1898), au fost pe rând episcopi ai Aradului și ulterior, pentru perioade distincte de timp mitropoliți ai Ardealului. Iar dacă primul ierarh s-a remarcat pe plan bisericesc, prin construirea unei noi catedrale, și pe plan cultural și școlar, prin abonarea parohiilor la revistele și ziarele bisericești, precum și utilizarea în școli a cărților tipărite la Sibiu, Miron Romanul s-a făcut apreciat ca profesor la Institutul teologic arădean și ca participant activ la toate mișcările naționale din vremea sa. Ioan Mețianu a urmărit ridicarea morală și culturală a păstoriților săi, potrivit viziunii mitropolitului Andrei Șaguna, a cărui colaborator apropiat a devenit (p.140). Pentru eparhia arădeană Ioan Mețianu a fost considerat drept al treilea ei ctitor, după întemeietorul Isaia Diacovici și restauratorul Sinesie Jivanovici.

Episcopul de la cumpăna de veacuri, Iosif Ioan Goldiș (1899-1902), s-a implicat în sfera didactică, fiind preocupat și de o bună rânduială a Institutului teologic pedagogic (p. 181), în timp ce arhiereul Ioan Ignatie Papp (1903-1925) a condus eparhia într-o perioadă în care Biserica era aprig bântuită de silințele guvernului maghiar de la Budapesta de a-i știrbi autonomia și de a-i răpi școlile confesionale (p. 201). Acesta a rămas în istoria Episcopiei Aradului ca un militant activ pentru apărarea dreptului legitim al școlilor confesionale, crezul său național fiind ilustrat mai ales la Alba Iulia când rostește „cel ce a înviat din morți, a înviat azi și neamul românesc.”

RECENZII

Tânărul episcop dr. Grigorie Comșa (1925-1935) a încercat în cei zece ani de arhipăstorire intensificarea vieții religioase morale a credincioșilor, periclitată în urma primului război mondial, acționând pentru întărirea rolului cultural și educativ al Bisericii și pentru ridicarea de noi lăcașuri de cult, având drept ideal vizitarea canonică a tuturor parohiilor din eparhia sa. S-a dovedit a fi nu doar un precursor al ecumenismului ci și un cărturar, fiind preocupat mai ales de teologia practică, în special de predică, cateheza și cuvântarea bisericească.

O deschidere spre ecumenism, mai ales prin legăturile cu Biserica anglicană, a avut și urmașul său la scaunul arhieresc episcopul dr. Andrei Magieru (1936-1960). După terminarea celui de al doilea război mondial, s-a impus doctrina promovată de regimul comunist, mai ales în primii ani de instaurare a acesteia. Mai târziu, după 1948, s-a văzut nevoit să accepte o politică bisericească de compromis, pentru a asigura viața bisericească a eparhiei (p. 323). Atitudinea sa față de regimul comunist se desprinde mai ales din decizia de a rămâne în propria țară, în loc să prefere un loc mai liniștit, Anglia, unde a avut șansa să se stabilească: „trebuie să suferim alături de popor” (p. 330).

Monografia dedicată ierarhilor arădeni descrie și activitatea episcopilor, care au păstorit scaunul acestei eparhii: dr. Nicolae Comeanu (1960-1962), actualul mitropolit al Banatului, cu o arhipăstorire la Arad de doar un an și jumătate; Teoctist Arăpașu (1962-1973), fost patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (1986-2007) și dr. Visarion Aștileanu (1973-1984) implicat în sprijinirea cercetărilor arheologice la vechile vetre de spiritualitate: Hodoș-Bodrog, Prislop, Streisângeorgiu, Gurasada (p. 347).

De asemenea, sunt prezentate succint și monografiile arhierilor vicari ai eparhiei, anume Gherasim Hunedoreanul (1975-1985) și Emilian Arădeanul (1990-1994), cu realizările lor pastorale în viața religioasă a credincioșilor din această parte a țării. Și actualului episcop, dr. Timotei Sevcicu, i-a fost dedicat, de autorul

monografiei, un medalion al împlinirilor sale la aproape două decenii și jumătate de păstorire a eparhiei arădene.

Prin realizarea acestui ample monografii autorul deschide o nouă pagină în istoriografia bisericească contemporană, oferind cititorilor prilejul unei revalorificări a trecutului nostru spiritual și național. Chiar dacă lucrarea a fost lipsită de un indice de nume și localități, care ar fi ușurat munca cititorului specializat în istorie, aceasta nu scade valoarea ei deoarece materialul în sine și mai ales vastul registru bibliografic suplinesc ascet lucru. Prin urmare, iată o monografie care trebuie citită.

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Marius Eppel, *Vasile Mangra – Un mitropolit și epoca sa*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2006, 521p.

La Editura Presa Universitară Clujeană, care ne-a obișnuit până în prezent cu editarea unor lucrări de excepție, a apărut, în anul 2006, sub semnătura tânărului cercetător Marius Eppel, o monografie reprezentativă pentru viața bisericească din Transilvania, care vizează ultima decadă a perioadei medii, din istoria noastră națională. După cum mărturisește însăși autorul, lucrarea își propune „să restituie perioade, personalități ori problematici mai puțin sau deloc cunoscute până acum, ocultate sau marginalizate de politica culturală a regimului de până la 1989, de ignoranță sau uitare”. Ampla monografie dedicată lui Vasile Mangra „ierarhul, profesorul, omul politic și de cultură” se înscrie pe această linie, fapt care întregeste lacuna informativă privind activitatea ierarhului menționat.

Structurată pe șapte capitole lucrarea surprinde etape distincte din viața și activitatea mitropolitului Vasile Mangra. Capitolul I dedicat, după cum se și obișnuiește istoriografiei problemei se ocupă cu: identificarea și inventarierea tuturor interpretărilor „de la abordări punctuale la încercări exhaustive” (p. 9), privind activitatea ultimului mitropolit ortodox al Transilvaniei din perioada dualistă, Vasile Mangra. Astfel, de la consemnarea pasageră în volumul III, din Enciclopedia Română, București, 104, la informațiile oferite de paginile Telegrafului Român (cu prilejul diferitelor evenimente) și calendarul Amicul Poporului pe anul 1919 și până la datele furnizate de Teodor Botiș, Teodor Neș, Roman Ciorogariu, Mircea Bogdan, Mircea Păcurariu, Gheorghe Lițiu, Constantin Mălinaș, Pavel Vesa, fără a mai menționa pe autorii care s-au ocupat tangențial, mai ales de activitatea politică a lui Vasile Mangra, întregesc tabloul bibliografic al acestei personalități „a cărei figură merită să fie reconstituită în toată complexitatea sa, într-o abordare pragmatică,

lipsită de patimă și prejudecăți ... iar amintirea mitropolitului să fie readusă în memoria Bisericii” (p. 16).

Prin capitolul intitulat sugestiv *Biografia intelectuală*, autorul insistă pe formația intelectuală a celui care avea să devină mitropolit al Ardealului (p. 21-50). Astfel, a studiat la Arad, la Institutul de aici, colaborând, în această perioadă la revista *Speranța*, până în anul 1871, a cărei redacție a și preluat-o, în anul III de studii, de la Mihai Sturza. Revista a plăcut însăși mitropolitului de vrednică pomenire Andrei Șaguna, care o recomanda protopopilor, și, prin ei, întregului cler arhidiecezan. Tot în această perioadă Vasile Mangra s-a implicat în bunul mers al *Asociației naționale arădene* (p. 43), devenind alături de alți colaboratori vicepreședinte al ei, fiind și unul dintre colaboratorii organului oficial al eparhiei *Lumina*, editat până la 29 iunie 1875); pe activitatea acestuia la Institutul teologic din Arad (p. 51-82). A fost ales, în toamna anului 1875, ca profesor suplinitor, de către Consistoriul eparhial, condus de episcopul Ioan Mețianu, predând o serie de discipline teologice și laice. În această postură a editat și o nouă revistă, *Biserica și Școala*, primind aprobarea oficială pentru tipărire la 24 ianuarie 1877. Consistoriul arădean, întrunit în ședința plenară la 11/23 iulie 1878, a hotărât ca, pe baza celor trei ani de suplinire Vasile Mangra să fie declarat profesor titular la Institutul teologic, materiile predate fiind din categoria disciplinelor istorice și practice. În perioada activității sale la Arad, Vasile Mangra a ajuns director interimar al Institutului, iar mai apoi director al acestei școli teologice. Înlăturat definitiv de la catedră, în anul 1893 (p. 77), a determinat implicarea acestuia în viața politică, punând la cale organizații de manifestări naționale), precum și pe activitatea sa bisericească (p. 82-98). De pildă, în anul 1879 a fost tuns în monahism la mănăstirea Hodoș Bodrog, fiind hirotonit ieromonah la 1 ianuarie 1880. Mai târziu, în 1882 a fost numit raportor în Comisia bisericească a sinodului eparhial orădean, pentru ca, în 1900 să fie devină vicar episcopal la Oradea).

Capitolul III, *Opera*, a fost structurat pe patru coordonate: *opera teologică* (primele încercări ale lui Vasile Mangra au apărut în revista *Speranța*, pentru ca mai apoi să scrie și în *Lumina* (aici apare printre altele articolul *Biserica română ortodoxă și biserica română papală*, în care a realizat un scurt istoric al celor două Biserici, de la înființarea lor și până la mitropolii Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu), urmată de *Biserica și Școala* (articolele de aici, la fel ca și cele elaborate de Mangra în prima parte a vieții, nu ne îngăduie pe deplin încadrarea lor în vreun curent istoriografic anume); *opera istorică*, constantă a sferei de interes a lui Vasile Mangra, care încă de la începutul cercetărilor sale și-a direcționat atenția către istoria vieții bisericești din comitatele Bihor și Arad, atrăgând atenția supra necesității cercetării istoriei episcopiei Aradului (p. 146). A manifestat interes față de necesitatea valorificării izvoarelor (p. 147), deși cele mai multe dintre lucrările sale au suport bibliografic provenit din biblioteca sa personală, care, spre sfârșitul anului 1918, depășea 2.500 de volume. Dintre lucrările sale consemnăm: *Mitropolitul Sava Brancovici*, Arad, 1906, considerată ca fiind „o pagină de istorie națională a

românilor ardeleni în secolul al XVII-lea" (p. 174); *Ierarhia și Mitropolia Bisericii Române din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1908, unde autorul reușește să se detașeze de confesionalism, dovedind reale virtuți de istoric (p. 177), la care se adaugă și altele, unele mai puțin cunoscute cum a fost cea intitulată *Ungurii și românii* (p. 188); *publicistica* (angrenarea sa în viața socială, politică și bisericească a românilor din Transilvania, și a celor din părțile Aradului și Bihorului în special, a determinat apelul la presa vremii. Articolele sale le putem subsuma publicisticii bisericești, istorice și culturale, toate ilustrând activitatea sa în această direcție); la care se adaugă și *activitatea sa la Academia Română*, începută în anul 1891 și finalizată, pe fondul anilor de război, care i-au și făcut imposibilă participarea la ședințele Academiei Române.

Capitolele IV, V și VI sunt dedicate activității sale în calitate de ierarh al Transilvaniei. Astfel, despre vicariatul său la Oradea, hotărât în ședința din 5 mai 1900 (p. 221), se vorbește pe larg în capitolul V. Alegerea s-a făcut la inițiativa și mai ales sub protecția lui Vasile Goldiș, care ruga pe cei avizați și să-i „dea toată ascultarea și supunerea, iar afară din oficiu, stima și reverența cuvenită”. Interesante au fost și pozițiile din presa vremii față de alegerea lui Mangra (p. 224), în timp ce pe de altă parte 14 deputați sinodali au cerut chiar anularea actului electiv (p. 225). Atitudinea lor a fost contracarată de reacțiile orădenilor și a presei locale.

Tot aici sunt descrise pe larg situațiile conflictuale dintre cele două tabere, care aveau în frunte pe Augustin Hamsea, sprijinit de mitropolitul Ioan Mețianu și Vasile Mangra, sprijinit printre alții de Roman Ciorogariu, pentru alegerea succesorului episcopului Vasile Goldiș. Chiar dacă sinodul electoral, întrunit la Arad la 12 iunie 1902, a dat rezultat favorabil lui Mangra, la 17 decembrie 1902 ministrul Cultelor a anunțat pe mitropolitul Mețianu că „împăratul nu s-a îndurat a întâri alegerea vicarului Vasile Mangra”, fiind astfel necesară întrunirea altui sinod electoral (p. 225).

Prin subcapitolul *Viața bisericească în părțile Bihorului* sunt surprinse aspecte ale vieții bisericești de aici, între anii 1900-1916, ca de exemplu: rolul și funcționalitatea Consistoriului orădean, viața culturală, semnificația și importanța bibliotecilor parohiale, acțiunile de contracarare a cultelor neoprotestante. În toată această perioadă vicarul Vasile Mangra și-a coordonat activitatea pe două deziderate: ordine și disciplină.

Prin capitolul următor, *Alegerea și instalarea lui Vasile Mangra ca arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei*, ne sunt prezentate realitățile existente, dar și tensiunile, privitoare la alegerea și instalarea lui Mangra, după trecerea la cele veșnice a lui Ioan Mețianu, la 21 ianuarie/13 februarie 1916. Presa maghiară considera că cel mai îndreptățit să ocupe scaunul mitropoliei de la Sibiu era Vasile Mangra (p. 324), în opoziție vădită cu cea din Transilvania și cea de dincolo de Carpați care vedeau în vicarul de la Oradea „omul guvernului prin a cărui numire cetatea însăși a vieții noastre naționale va fi căzut în mâinile dușmanului” (p. 343). Însă, cu toate aceste luări de poziții, la 24 iulie 1916, după cea de a treia ședință, în

RECENZII

urma scrutinului a fost ales noul mitropolit al Transilvaniei, Vasile Mangra. Avea să fie hirotonit și instalat la 16/29 octombrie 1916.

Vasile Mangra – arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei, constituie capitolul VI al monografiei. Arhipăstoria lui Mangra a debutat într-o perioadă crucială pentru viitorul Monarhiei austro-ungare, fapt pentru care și realizările mitropolitului au fost mai greu îndeplinite. Totuși a reuși să completeze numărul parohiilor vacante, din cele 34 de protopopiate, a obținut fonduri pentru Biserica strămoșească, din partea Ministerului de Culte și de Instrucțiune Publică (p. 368), a scris și expediat circulare păstoriților săi. Unele părți ale acestui capitol, intitulate sugestiv: Zona culturală, Sinodul arhiepiscopesc ordinar din 1918, Clerul și războiul ni-l prezintă pe mitropolitul Vasile Mangra în centrul evenimentelor, încercând să păstreze unitatea internă a Bisericii.

Ultimul capitol, *Posteritatea lui Vasile Mangra* a fost închinat testamentului sau lășământului lui Vasile Mangra. Din acesta rezultă că o parte importantă din averea sa a lăsat-o în grija Bisericii, la fel ca și bogate sa bibliotecă. În subcapitolul *Încercări de reabilitare a mitropolitului Vasile Mangra* (p. 422-433), se prezintă odiseea acestuia de la scoaterea numelui său din diptice pe fondul hotărârilor Consiliului Național Bisericesc din 1919, la încurajările timide de reabilitare din partea lui Roman Ciorogariu, de la atacurile venite din partea teologilor uniți (de pildă Nicolae Brânzeu), până la cei care au încercat reabilitarea mitropolitului ardelean: Ioan Mangra, Gheorghe Lițiu, Teodor Neș, Ioan Lupaș, Mircea Păcurariu, Pavel Vesa și alții.

Monografia dedicată mitropolitului Vasile Mangra ne prezintă aspecte multiple din viața și activitatea acestuia, oferind celor interesați de istoria bisericească prilejul de a descoperi noi amănunte și date interesante privitoare la perioada în care a trăit. În același timp autorul a realizat o expunere concretă a personalității lui Vasile Mangra, astfel încât delatorii mitropolitului pot găsi sau reformula răspunsuri la multe dintre întrebările lor.

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

xxx, *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist, Ei Ortodoxe Române, București, 2007, 803 p.*

La Editura Institutului Biblic a apărut o amplă monografie dedicată, acelorora „care au suferit din cauza convingerilor religioase și al impactului pozitiv, pe care (creștinismul) îl aveau asupra vieții spirituale, culturale și sociale a credincioșilor” (p. 5), indiferent dacă aceștia au fost ierarhi, preoți, monahi și credincioși. Importanța monografiei rezultă mai ales din faptul că, prin biografiile realizate pentru martirii

temnițelor comuniste, se arată încă o dată că pentru regimul comunist credința creștină a reprezentat un adversar redutabil al inumanei sale filosofii de stat. Tocmai de aceea, prin oamenii săi regimul a depus eforturi în sensul de a semăna dezbinarea între confesiunile creștine și de a prigoni credincioșii de toate vârstele, femei și bărbați, din diferite categorii sociale (p. 9).

Treptat, după evenimentele din decembrie 1989, s-a simțit în istoriografia bisericească și laică, un interes aparte, manifestat față de cei care au trecut, au cunoscut sau au murit în timpul gulagului comunist. Prin studiile consacrate acestei teme s-a putut afla în mod public cât de mulți credincioși ai tuturor confesiunilor creștine au ajuns în conflict cu sistemul comunist din cauza credinței lor în Hristos. Astfel, o primă tentativă a aparținut lui Paul Caravia, Ștefan Iloaie și Virgiliu Constantinnescu care au publicat, ca supliment al revistei bisericești „Renașterea” o broșură cu titlul *Mărturisitori de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*. Demersul lor a fost continuat, sub coordonarea lui Paul Caravia, printr-un volum masiv ce cuprindea o listă documentată a slujitorilor de toate religiile. Apoi, Vasile Manea avea să scoată o ediție dedicată exclusiv slujitorilor ortodocși, ajunsă la a treia ediție. Inițiative identice au avut și unii autori de confesiune greco-catolică, precum Ioan M. Bota, care, în colaborare cu Cicerone Ionițoiu, a publicat în 2001, a treia ediție a lucrării dedicată slujitorilor catolici, de ambele rituri din România. Preocupări identice au fost semnalate și în *Revista Teologică*, pentru un spațiu mai restrâns, dedicat unor anumite eparhii sau zone din spațiul transilvănean.

Lucrarea de față ne prezintă însă, într-un număr impresionant de pagini, numele martirilor pentru Hristos uciși în timpul dictaturii comuniste, apartenența lor religioasă reprezentând o trainică legătură între toate confesiunile creștine (p. 11). Încă de la început, grupul redacțional specifică faptul că “este de presupus că nu toate persoanele ucise prin violență au fost cuprinse în această lucrare și această prezentare trebuie considerată a fi un prim pas în cercetarea suferințelor martirilor

RECENZII

credinței din această perioadă, din România”, mai ales că accesul la arhivele fostei poliții politice rămâne anevoios.

Pentru o mai bună argumentarea a numărului martirilor trecuți în acest volum, informațiile culese din Arhivele Securității, în urma cercetărilor de la CNSAS, au fost coroborate cu datele din Arhivele Naționale Istorice Centrale, arhive de familie și arhive confesionale, fiind cercetate și colecțiile de reviste din perioada interbelică, dar și cele de după 1989, precum *Memoria*, *revista gândirii arestate*, *Rost*, *Memento*, *Dosarele Istoriei*, *Pro memoria*. Nu a fost uitată nici literatura memorialistică, precum și materiale de construcție orală, la fel de importante și ele.

Însă, trebuie menționat că pentru realizarea demersului lor autorii biografiilor au folosit câteva criterii în selectarea clericilor și a credincioșilor creștini ca martiri și încadrarea lor în acest volum: a.) stabilirea morții prin violență, survenită într-un mod nenatural; b.) ura autorităților față de credința creștină și Biserică; c.) acceptarea conștientă a voinței lui Dumnezeu de către mărturisitorul creștin, în ciuda amenințării propriei vieți (p. 22).

Cuvântul introductiv, semnat de istoricul Adrian Nicolae Petcu, surprinde retrospectiv câteva aspecte din viața Bisericilor creștine din perioada interbelică, accentuându-se însă cu pregnanță momentele de după instaurarea regimului totalitar ateu. Astfel, pentru perioada interbelică se cunoaște faptul că Biserica Ortodoxă Română a condamnat deschis persecuția religioasă din Rusia (se preconiza chiar și trimiterea de misionari pentru reevangelizarea Rusiei pustiită de ateism, desigur în eventualitatea unei căderi a regimului sovietic). De asemenea, împotriva comunismului a reacționat și Biserica Romano-Catolică, atât prin luările de poziție a unor teologi, cât mai ales prin documentele lansate de conducătorii acesteia.

Prin această atitudine Biserica lui Hristos se afla, la instaurarea guvernului dr. Petru Groza (6 martie 1945) într-o poziție defensivă. Însă, prin preluarea și aplicarea de către comuniști a modelului sovietic, se presupunea exercitarea unui mare control asupra conducerii bisericești, fapt pentru care s-a și încercat prin diferite acte

normative reorganizarea ierarhiei ortodoxe: desființarea de unități teritorial administrative bisericești, pensionări forțate ale clerului, crearea de diferite formațiuni politice în care erau încadrați membrii clerului, presiuni de ordin financiar, intimidări personale. Mai mult decât atât, valurile de represiune se declanșau pe fondul consolidării Partidului Comunist în stat (p. 31), astfel încât închisorile comuniste au devenit în scurt timp locul de „întâlnire” și „pelerinaj” al martirilor creștini.

Privitor la Biserica Romano-Catolică menționăm faptul că regimul comunist a aplicat acesteia un tratament diferit. Astfel, la 22 februarie 1948, în congresul de constituire a Partidului Muncitoresc Român, Gheorghiu Dej acuza Vaticanul de atitudine imperialistă, apoi, la 17 iulie era denunțat Concordatul, în august erau confiscate școlile confesionale, iar în septembrie se desființau mare parte din dioceze (p. 35). Pentru o limitare a autorității Bisericii Romano Catolice s-a încercat chiar o realizare a mișcării „anti Pius”, adică de naționalizare a Bisericii Romano Catolice, mai precis de rupere a acesteia de Vatican, în scopul creării Bisericii Catolice „naționale”. Ideea însă nu a funcționat, iar treptat autoritățile comuniste au renunțat la această mișcare.

În decembrie 1944 s-a încercat de asemenea și desființarea Bisericii Evanghelice de Confesiune augustana, ca urmare a așa zisei colaborări cu Grupul Etnic German, o organizație de tip nazist, în timpul celui de al II-lea Război Mondial. Nici această inițiativă nu a avut succes.

Lucrarea de față cuprinde un număr de peste 240 de martiri creștini care și-au dat viața pentru Hristos în timpul persecuției comuniste atee. Dintre aceștia 207 sunt martiri ortodocși (96 cu biografiile întocmite), 30 de martiri romano-catolici și 4 protestanți evanghelici.

Din punct de vedere socio-profesional majoritatea sunt clerici: preoți (59 ortodocși (între aceștia fiind socotiți și profesorii de teologie hirotoniți ca preoți), 20 romano-catolici, 4 evanghelici), episcopi (6 romano-catolici, 3 ortodocși), monahi și

RECENZII

monahii (1 călugăriță romano-catolică, 12 monahi și monahii ortodocși) dar și laici de diferite orientări profesionale: profesori (2 romano-catolici, 4 ortodocși), ingineri (1 romano-catolic), medici și avocați (3 ortodocși), jurnaliști (2 ortodocși), comandori de aviație și generali de divizie (2 ortodocși), tâmplari și cojocari (1 romano-catolic și 1 ortodox), studenți (6 ortodocși), agricultori (5 ortodocși), comercianți (4 ortodocși), poeți și scriitori (2 ortodocși), filosofi și sociologi (2 ortodocși), maiștrii mecanici (1 ortodocși) și angajați ai Căilor Ferate (1 ortodocși).

De asemenea, între paginile 752 și 772 sunt menționați încă 110 martiri ai Bisericii strămoșești, lipsiți însă, de o biografie complexă (surprinde și aici numărul mare de preoți: 107). Datoria elaborării biografiilor detaliate, revine cercetătorilor, pe fondul valorificării surselor documentare.

Interesante și oarecum hilare sunt pentru cititorul acestei ample monografii, capetele de acuzare ale martirilor pentru Hristos, prin care cei în cauză au fost întemnițați, condamnați la moarte și executați, încadrați în lagăre de muncă silnică. Menționăm doar câteva dintre ele: „s-a exprimat nepermis față de regimul de democrație populară” (cazul preotului romano-catolic Andrei Horn Despina); refuzul de a scrie în „duhul vremii” (Vasile Militaru, poet ortodox); “favorizare la acte de trădare” (Ioan Constantinescu, preot ortodox); “activitate intensă împotriva clasei muncitoare” respectiv “susținerea fascismului și organizarea unei activități contrarevoluționare în cadrul asociației Rugul Aprins”(Daniil Sandu Tudor, ziarist și ulterior ieromonah ortodox); “crimă de sabotaj la adresa statului” (Victor Feneșiu, comerciant ortodox).

Prin numărul mare de martiri care au suferit în temnițele comuniste s-a demonstrat încă o dată, dacă mai era nevoie că “în ciuda celor mai îngrozitoare persecuții creștine din istoria de peste 2000 de ani, în special din cel de al XX-lea veac, Biserica întemeiată de Hristos nu a fost învinsă...Această Biserică a înviat... (persecuția n.n) demonstrând vitalitatea ei” (p. 782). Fiecare dintre cei amintiți în paginile monografiei, alături de care se înscriu mulți alții, au dovedit că martir se

numește acela care mărturisește credința în Hristos, acceptând, cu răbdare și fără împotrivire, chiar și moartea pentru El sau pentru o virtute creștină. Ei, martirii, "au făcut credibilă Biserica în fața lumii, răsplata lor fiind mare în ceruri" (p. 773).

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea*, vol. I, ediție și studiu introductiv de Sorin Șipoș, Editura Universității din Oradea, 2007, 318 p.

O lucrare destinată istoricului unirii religioase a românilor ardeleni cu Biserica Romei a apărut de curând la Editura Universității din Oradea. Este vorba de o reeditare a operei lui Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea*, ediție îngrijită de Sorin Șipoș, care și semnează studiul introductiv.

Cu siguranță, Silviu Dragomir a fost un mare istoric al evului mediu, al instituțiilor transilvane, al vieții sociale (cnezi, voievozi), al românilor de la sud de Dunăre (vlahii balcanici), al Revoluției de la 1848-1849 (mai ales al figurii lui Avram Iancu), al Bisericii strămoșești în general (p. 7). Teolog, istoric și slavist de prim ordin, profesor al Universității din Cluj, Silviu Dragomir a privit cercetarea trecutului ca pe o muncă de specialitate extremă, cu o metodologie bine elaborată, care privilegia documentul, promovând comparatismul și criticismul.

Studiul introductiv intitulat sugestiv *Silviu Dragomir-istoric al unirii religioase* este dedicat diferitelor aspecte privind viața și activitatea istoricului în cauză. *Originea și formația intelectuală* (p. 11-15) creionează portretul istoricului născut în familia notarului Simion Dragomir, fost membru al protopopiatului de la Ilia și în Sinodul Mitropoliei Ortodoxe de la Sibiu, predilecția pentru studiu a tânărului Silviu Dragomir, consemnarea școlilor prin care a trecut (cea din Ilia, gimnaziul românesc din Blaj, cel sârbesc din Novi Sad, ca bursier al fundației Gojdu).

A încercat să se înscrie la Institutul teologic din Karlowitz, care însă era „exclusiv sârbesc, național și greco-ortodox”, reușind în schimb, și prin intervențiile mitropolitului Ioan Mețianu să devină, din toamna anului 1905, student al Facultății de Teologie din Cernăuți (p. 13). Aici a obținut doctoratul, la 21 martie 1910, timp de un an frecventând și cursurile Universității de la Viena. A intenționat să urmeze și cursurile Academiei Teologice de la Moscova, fapt neconcretizat. Însă, în perioada stagiului moscovit, a cercetat intens în arhivele rusești, îndeosebi în arhiva Ministerului de externe, materialul descoperit aici constituind baza documentară pentru două studii importante.

Activitatea didactică desfășurată de Silviu Dragomir (p. 16-24) prezintă realități concrete din viața sa didactică. Pe de o parte ne este prezentat profesorul de la Institutul teologic din Sibiu (obține postul de profesor titular în urma examenului

RECENZII

susținut la 26 august 1913, după ce în prealabil, timp de doi ani, a fost profesor provizoriu. A activat la Sibiu până în 1919, în această perioadă fiind ales membru corespondent al Academiei Române, la data de 26 mai/ 9 iunie 1916. De asemenea, îl regăsim pe profesorul Silviu Dragomir implicat și în acțiunile care au dus la realizarea statului național unitar). Apoi, pe de altă parte ne este prezentat profesorul de la Universitatea din Cluj (p. 18-24), calitate în care a susținut prelegeri de istoria popoarelor slave a românilor balcanici, precum și studiul despre Revoluția de la 1848. Din această postură devine, în 1923, profesor titular, desfășurând o bogată activitate, pentru ca din 1929, să fie numit membru activ al Academiei Române. Activitatea sa didactică a fost întreruptă în anul 1947, în urma pensionării sale abuzive, din motive politice, înainte de împlinirea vârstei legale.

Silviu Dragomir și noile realități politice din România anilor 1947-1955. Monitorul Oficial din 4 octombrie 1947 publica decizia, semnată de ministrul Ștefan Voitec la 2 octombrie 1947, prin care 80 de profesori din învățământul superior erau puși în retragere din oficiu, cu data de 1 septembrie 1947. Printre aceștia se număra și Silviu Dragomir, eliberat un an mai târziu și din funcția de director al Centrului de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania.

La 13 august 1948, prin Decretul prezidențial cu nr. c1544, o parte a vechilor membrii ai Academiei Române au fost eliminați, printre aceștia fiind consemnat și istoricul Silviu Dragomir. Profesorul a fost arestat la 1 iulie 1949, la Cluj, pentru a ispăși o pedeapsă de șase luni de închisoare corecțională pentru delict la Legea Băncilor, la care s-a adăugat și o amendă, transformată ulterior tot în închisoare. A fost însă eliberat abia la 9 iunie 1955, după ce a mai primit și alte condamnări.

Eliberarea din detenție. Ani de greutăți și sacrificii. După eliberarea din detenție, lipsit de sprijin financiar (statul român îi anulasе pensia), Silviu Dragomir nu a fost uitat însă de foștii săi studenți. Constantin Daicoviciu și Andrei Oțetea au intervenit să fie angajat la Institutul de Istorie și Arheologie din Cluj, primind, tot prin ajutorul lui Daicoviciu, o locuință civilizată, dar modestă (p. 30). În această perioadă istoricul a reluat cercetarea unor teme ca: românii din nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu, Revoluția de la 1848 din Transilvania, Unirea românilor cu Biserica Romei, teme investigate și în perioada interbelică, subiecte care după 1948 au fost interzise de către conducerea politică.

La 23 februarie 1962 s-a stins din viață, trecând la cele veșnice un om și un patriot. Viața istoricului a reprezentat, în egală măsură, un model de demnitate, generozitate, cinste și patriotism.

Cea mai extinsă parte a studiul introductiv (p. 33-95) ne prezintă segmentul de timp analizat de Silviu Dragomir, mai precis de la sfârșitul secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului următor (p.34), urmărind elucidarea contextului socio-politic și a cauzelor care i-au determinat pe ierarhii români din Transilvania să-și părăsească credința (p. 35).

În ceea ce privește începuturile cercetării în tema abordată, acestea pot fi plasate îndată după absolvirea cursurilor de la Cernăuți (p. 36), primul studiu publicat în

acest sens fiind „Din istoria luptelor noastre pentru Ortodoxie”, *RT* 5 (1911), nr. 9, urmat de „Alegerea și numirea episcopului unit Ioan Patachi”, *RT* 9 (1915), nr. 9, care întregesc astfel debutul lui Silviu Dragomir în investigarea unirii.

Apărut într-o conjunctură favorabilă primul volum din *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal*, a fost răsplătită cu recenzii favorabile ale lui Nicolae Iorga și Ioan Lupaș, cartea dorindu-se a fi o sinteză obiectivă asupra unirii religioase (p. 40). Tocmai de aceea Silviu Dragomir a considerat că ar fi de un real folos introducerea în circuitul științific de informații inedite, anume noi documente, multe dintre arhive fiind studiate în premieră.

Lucrarea istoricului amintit poate fi urmărită pe mai multe coordonate, autorul studiului introductiv sugerând următorul model: *Începutul unirii religioase: Teofil sau Atanasie Anghel?* (p. 45-48) unde Silviu Dragomir manifestă serioase rezerve despre posibilul rol al lui Teofil în realizarea unirii religioase, dar nu neagă în schimb eventualele tratative. Surprinde în același timp crezul său că rolul lui Atanasie a fost nesemnificativ. Asupra acestui ultim aspect avea însă să revină câteva decenii mai târziu, arătând că s-a înșelat asupra neimplicării mitropolitului.

Desăvârșirea unirii religioase a românilor (p. 48-53). Prin convocarea mitropolitului Atanasie Anghel la Viena s-a desăvârșit momentul crucial de realizare a unirii, chiar dacă pe 6 ianuarie 1701, înainte de plecare, a fost convocat un sinod de protopopi, unde mitropolitul și-a manifestat loialitatea față de Biserica răsăriteană. Însă, la Viena cedează presiunilor, săvârșind acel act de trădare față de Biserica neamului său și de păstoriții săi.

Inochentie Micu Klein între credință și națiune (p. 53-55). Autorul *Istoriei desrobirii religioase* consideră că nemulțumirea credincioșilor față de neîmplinirea promisiunilor făcute în momentul unirii a constituit principalul motiv al schimbării atitudinii lui Inochentie.

Mișcarea condusă de Visarion Serai – protest românesc sau diversiune sârbească (p. 55-59), pentru Silviu Dragomir, călugărul sârb a răsărit „ca din pământ pe care nu-l impune nici o diplomă împărătească”, în opoziție cu alți cercetători, care îl vedeau trimis aici de mitropolitul sârb Arsenie IV Ioanovici. Istoricii recunosc însă unanim rolul său, precum și măsurile punitive care au urmat acțiunilor sale, venite din partea autorităților.

Evenimentele din Hălmagiu (p. 59-62). Pentru românii din Hălmagiu, care aveau de ales între Mitropolia sârbă de Karlowitz și Episcopia greco-catolică de la Blaj, începutul unirii religioase s-a realizat sub auspiciile Curții vieneze (p. 60). Protestul românilor din 45 de localități arată atașamentul credincioșilor de aici față de credința lor și de Biserica Ortodoxă.

Volumul al II-lea din *Istoria desrobirii religioase* a apărut abia în 1930, din cauza „preocupărilor științifice ale catedrei mele universitare” (p. 62). Cuvântul de ordine care a stat la baza redactării lucrării este ampla documentare, precum și dorința de obiectivitate, iar cronologic această parte a lucrării se referă la evenimentele cuprinse între anii 1751 și 1762. Autorul insistă pe acțiunile

RECENZII

ortodocșilor pentru recăștigarea dreptului de a-și practica liber credința, dar și reacția autorităților vremii.

Prin subcapitolele *Călugărul Sofronie-erou sau trădător al românilor ardeleni* (p. 66-71) și *Generalul Buccow în Ardeal* (p. 71-74) sunt reliefate, pe de o parte personalitatea călugărului ortodox (evidențiată și de alți istorici, uneori în mod diferit. Investigațiile făcute de Silviu Dragomir în Arhivele Statului din Budapesta și din Viena, dar și la Muzeul Brukenthal, în colecția Benigni, i-au permis reconstituirea unei părți din biografia călugărului (p. 67), creionând un tablou veridic al mișcării coordonate de acesta), iar pe de altă parte să aprofundeze schimbarea de atitudine a generalului Buccow față de românii răsculați (nu este uitată nici maniera dură în care autoritățile au acționat pentru menținerea unirii între români, autorul manifestându-și dezacordul de modul în care s-a procedat la „convertirea” românilor de către preoții și protopopii greco-catolici).

În continuarea studiului introductiv este consemnat faptul că cercetările în domeniul unirii religioase a românilor cu Biserica Romei au fost reluate de Silviu Dragomir, alături de un colectiv de specialiști (Ștefan Meteș, Ștefan Lupșa, Pompiliu Teodor) într-un context politic diferit, și, în general, neprielnic. Însă, din motive necunoscute sinteza *României din Transilvania și unirea cu Biserica Romei* nu a fost finalizată, Silviu Dragomir publicând în 1959 un studiu cu același titlu. Comparativ cu lucrările anterioare, specialistul a lărgit baza documentară (p. 76), surse de prima mână fiind documentele provenite din Arhiva de Strigoni, precum și cele din Arhiva Mitropoliei din Blaj.

Pe fondul analizei operei lui Silviu Dragomir consacrate unirii religioase, autorul studiului introductiv, Sorin Șipoș, impune, câteva concluzii: predilecția pentru documentul istoric; evitarea disputelor confesionale în favoarea argumentelor întemeiate pe izvoare; cercetarea arhivelor unor instituții publice și bisericești din țară și străinătate; interesul manifestat în valorizarea informației istorice de sursa emitentului de document.

Prin toate acestea se poate concluziona că în istoriografia consacrată unirii religioase, lucrarea istoricului Silviu Dragomir se impune, reprezentând o contribuție de referință datorită vastității materialului documentar utilizat, a analizei atente și a interpretărilor moderne. Acestea sunt imperativele care îl așează pe Silviu Dragomir în categoria istoricilor care furnizează modele demne de urmat. Și poate mai mult ca niciodată testamentul său istoric trebuie reiterat: „am făcut ce-am putut, facă mai bine urmașii”.

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Card. Christoph Schönborn, *Provocări pentru Biserică (Sfide per la Chiesa)*, Edizioni Studio Domenicano 2007, 264 p.

Cunoscut cititorului român prin lucrarea remarcabilă „Icoana lui Hristos”, publicată la editura Anastasia în anul 1996, în traducerea Pr. Prof. Vasile Raducă, cardinalul Schönborn, unul dintre cei mai tineri membri ai Colegiului cardinalilor, își propune în cartea *Provocări pentru Biserică* să alizeze câteva teme extrem de actuale: Biserica și societatea, Biserica și cultura, Biserica și medicina, Biserica și comunicarea etc.

În loc de introducere, editura publică un interviu luat cardinalului de către d-na prof. Maria Concetta Ascher Corsetti, traducatoarea cărții în italiană din originalul în limba germană, interviu intitulat: Cardinalul Dunării. În acest interviu cardinalul își amintește de anii copilăriei și de părinții săi, care la începutul lui 1945, când încă nu se terminase războiul, s-au mutat din Boemia (Republica Cehă de astăzi) în Austria Occidentală, în landul Vorarlberg. Ajungând ministrant la vârsta de 11 ani și apoi devenind membru al Tineretului catolic din parohia sa, la vârsta de 14 ani va avea primul contact cu un călugăr dominican, ordin în care va intra mai târziu. Această întâlnire i-a provocat o impresie puternică și, totodată, dorința de a urma idealul ordinului dominican. La vârsta de 18 ani, după bacalaureat, și-a început noviciatul într-o mănăstire dominicană, desăvârșindu-și mai apoi studiile în filozofie, teologie și psihologie în Germania și Franța (Bonn, Regensburg, Viena și Paris), devenind doctor în teologie la Paris în 1974. În anul 1970 a fost hirotonit preot. După o perioadă în care a fost duhovnicul studenților Universității din Graz, a ocupat între 1975 și 1991 catedra de dogmatică a Universității din Fribourg (Elveția). În 1991 a devenit episcop vicar al Arhiepiscopiei Vienei, iar din 1996 a urmat cardinalului König, un pionier al ecumenismului, pe scaunul arhiepiscopal al Vienei, demnitate pe care o deține și astăzi.

Prin cărțile publicate până acum (*Icoana lui Hristos*, *Sofronie, patriarhul Ierusalimului*, *Unitatea în credință* etc.), arhiepiscopul Vienei s-a dovedit un bun cunoscător al Părinților Bisericii. El mărturisește în interviu că a fost printre puținii tineri dominicani care s-au orientat spre studiul Sf. Părinți (într-o perioadă când nu era la modă acest lucru!) și că acest pas nu l-a făcut din frică sau din nostalgie, ci din dorința de a „regăsi o venă fecundă a teologiei și de a readuce problemele teologice la izvorul lor, chiar înainte de disputele (*disputationes*) medievale și contemporane” (p. 15). Această revenire la izvoare a încercat s-o insuflă și studenților săi, îndrumând peste 70 de lucrări de licență, de la Sf. Irineu și până la teologul Hans Urs von Balthasar. Cardinalul își amintește cu plăcere și de munca depusă la elaborarea Catehismului Bisericii Catolice, în calitate de secretar al Comitetului de redactare, la propunerea cardinalului Ratzinger, actualul papa Benedict al XVI-lea. De neuitat rămâne pentru eruditul dominican și colaborarea cu papa Ioan Paul al II-lea, pentru care a ținut în 1997 și exercițiile spirituale, pornind de la documentul Conciliului II Vatican, *Lumen Gentium*.

Cardinalul austriac „luptă” cu agenda sa pentru a desfășura o activitate pastorală prodigioasă. El nu numai că predică în fiecare duminică și sărbătoare, dar colaborează și la un cotidian laic din Austria, comentând Evanghelia zilei, ziar publicat săptămânal în 3 milioane de exemplare (aproape jumătate din populația austriacă!).

Referindu-se la Austria și la rolul Bisericii austriece, arhiepiscopul vienez subliniază deschiderea țării spre multiculturalism și spre pluralismul religios, deschidere prezentă încă din secolul al XVII, ca moștenire păstrată de la Imperiului habsburgic.

În finalul interviului, referindu-se la eutanasiu, cardinalul Schönborn face o observație evidentă: a ucide o persoană, rămâne mereu o crimă indiferent de mijloacele folosite și-l citează pe cardinalul König, care spunea cu puțin timp înainte de moarte: „Omul trebuie să moară ținut de mâna unui confrate și nu prin mâna unui alt om” (Der Mensch soll an der Hand eines anderen Menschen, und nicht durch die Hand eines anderen Menschen sterben, p. 39).

În primul capitol al cărții, intitulat *Biserica și societatea*, autorul încearcă să analizeze perioada de criză și de cotitură în care trăim. El afirmă că nu trebuie să se facă o diviziune clară între criza prezentă în Biserică și criza din societate și remarcă imaginea publică a Bisericii pe care mass-media o prezintă doar în latura sa aflată în criză. Referindu-se la criza Bisericii – la fel ca și cea a societății –, el constată o mare lipsă de claritate. Cardinalul amintește și criticile cu care se întâlnește un episcop în majoritatea parohiilor catolice din vest: desființarea celibatului, hirotonia femeii, morala sexuală catolică etc., pe care și încearcă să le analizeze în acest capitol. Deși recunoaște că celibatul nu este o problemă dogmatică irevocabilă, consideră că schimbarea lui în timpurile noastre ar fi o greșală, printre altele și pentru faptul că viața de familie nu este un spațiu protejat, aflându-se de asemenea în criză. Vorbind despre hirotonia femeii, o problema relativ nouă, autorul afirmă că este greșit să se pună semnul egalității între a refuza slujirea sacerdotală a femeii și rolul acesteia în Biserică. Tot în acest capitol autorul analizează și oportunitățile și pericolele pe care le reprezintă noile mișcări spirituale. Fără a nega anumitele pericole, cum ar fi greșeala de a confunda calea propriului ordin cu cea a Bisericii, cardinalul vede în aceste mișcări „semne ale speranței”.

O altă tema care ține de impactul pe care Biserica îl are în Europa (Biserica, Europa și lumea) este tratată în următorul capitol. Autorul remarcă că ceea ce-i lipsește astăzi Europei nu sunt posibilitățile economice, ci forța credinței în Iisus Hristos și, ca o consecvență, în demnitatea fiecărui om (p. 89). Europa este pentru noi nu numai o oportunitate, o ofertă, ci și o temă, un apel, un strigat pentru a lucra împreună, cu răbdare și fervoare, pentru ca Europa să-și redobândească propriul suflet. Afirmând că Europa nu se reduce la țările membre ale Uniunii Europene, cardinalul subliniază că tocmai diferența dintre tradițiile creștine orientală și

occidentală ar putea îmbogăți cultura europeană și ar deveni baza reînnoirii spirituale mult dorite.

Din elaborarea arhiepiscopului vienez nu putea lipsi nici o analiză a relației dintre Biserică și politică. Conform poziției cardinalului și doctrinei sociale catolice, „persoana umană transcende toate structurile umane și sociale”. Autorul afirmă ceea ce spunea și epistola către Diognet, că, noi, creștinii aparținem atât acestei lumi cât și celei viitoare. El este convins că pentru binele democrației, religia are funcția indispensabilă de a salva acea deschidere transcendentă a omului spre stat și de a mărturisi că persoana este ceva mai mult decât un simplu scop pentru întregul societății. Deși religia are nevoie și de dimensiunea socială și colectivă, ea nu poate și nu trebuie să se confunde cu statul, și nici statul nu trebuie s-o considere ca fiindu-i subordonată.

Într-un alt capitol intitulat *Biserica și responsabilitatea socială*, cardinalul face o analiză a capitalismului și comunismului, găsind și singurul element comun al celor două ideologii: nu aspirau doar la putere, ci mai ales la victoria ideilor și speranțelor lor. Nu e vorba doar de o luptă economică, de o luptă pentru putere, ci mai ales de o luptă a spiritului. Referindu-se la economie, cardinalul remarcă că nici un tip al acesteia nu poate prospera fără libertatea pieței, fără o orientare spre profit și spre succes. Nici piața și nici economia liberă, cu jocul sau de cerere-ofertă nu sunt rele în sine. Numai abuzul asupra libertății umane este nociv. Aviditatea umană și nedreptatea pot face comerțul și piața de desfacere să fie rele în sine. Cardinalul atrage atenția că în procesul dezvoltării intervin și cauze religioase, lucru de multe ori uitat. Pericolul constă într-un proces de dezvoltare, al cărui învins pare să fie chiar omul, care devine un antropomorfism. Aici autorul pune și întrebarea fundamentală, la care încearcă apoi să răspundă: „În ce măsură progresul este în serviciul omului și realizării sale, în ce măsură e în folosul colectivității umane și al binelui comun?”

Viitorul economiei noastre europene depinde – conform teologului dominican – în mod decisiv și de modul în care se știe favoriza dezvoltarea unei persoane independente, responsabile și întreprinzătoare în cadrul familiei, școlii și contextului social (p. 131).

În capitolul al 6-lea cardinalul Schönborn tratează relația Bisericii cu arta. El subliniază și ceea ce au în comun cele două: au nevoie de un spațiu de seninătate, de gratuitate și pretind o concentrare a simțurilor și a spiritului. Potrivit eruditului dominican funcția artei nu este de a învăța sau de a face morală, nici de a șoca sau scandaliza, ci aceea de a duce la o emoție profundă și pură (p. 151). Arta are mult de-a face cu cultura sentimentelor. Referitor la rolul artei cardinalul o citează și pe filozoafa Simona Weil, care spunea că „Adevărata artă recheamă la conversiune”. Cardinalul crede că astăzi, mai mult ca oricând, este nevoie de a se face o distincție între căutarea adevărului și dorința de senzational, deoarece democrația are nevoie de o cultură a sincerității.

Într-un alt capitol autorul analizează și raportul dintre Biserică și comunicarea de masă, încercând să ofere și o etică a acestei comunicări. Deși o noutate, comunicarea digitală este încadrată de către autor între tipurile de schimbări accidentale și nu esențiale. Arhiepiscopul vienez observă că și astăzi oamenii mor, fără excepție și fără diferență, fie că trăiesc în epoca de piatră, fie în cea a „ciberspațiului”. Cardinalul se întreabă retoric dacă cu tot progresul, oamenii reușesc să comunice mai bine unii cu alții, dacă se suportă mai bine unii pe alții. Măsura adevăratului progres constă în reușita sau nereușita vieții omului și a conviețuirii sale cu ceilalți oameni. Deși posibilitățile de comunicare cresc în mod exponențial, ele sunt folosite de către oameni, care, în capacitatea lor de a comunica, nu sunt mai evoluți decât cei din generațiile trecute. Cardinalul pune punctul pe i atunci când afirmă că lipsa dialogului în contactul direct dintre persoane nu se elimină prin sporirea și globalizarea mijloacelor de comunicare, ci prin creșterea la nivel personal a capacității de comunicare.

Arhiepiscopul vienez crede că societatea informatică nu reprezintă nici revoluția enormă despre care unii vorbesc, dar nici catastrofa culturală de care unii se tem. Potrivit autorului cea mai înaltă exigență etică de astăzi trebuie să fie recăstigarea liniștii și interiorității. În finalul capitolului autorul subliniază încă odată cel mai mare deficit al societății mediatice de astăzi: pierderea comunicării directe.

Un capitol foarte interesant este dedicat Bisericii și medicinei. Cardinalul abordează probleme cum sunt avortul, eutanasia. Referindu-se la avort, el dă un exemplu simplu dar concludent: pe maica Tereza de Calcutta, care deși s-a pronunțat împotriva avortului, n-a organizat nici manifestații stradale și nici n-a cerut înăsprirea legislației, dar a întreprins ceva mult mai simplu și mult mai convingător. Ea a cerut să-i fie dați copiii nedoriți, care au fost apoi încredințați unor părinți adoptivi, fiind salvate astfel multe vieți. Concluzia trasă a fost următoarea: propriul exemplu rămâne cel mai puternic argument (exempla trahunt)!

Referitor la medicină, autorul afirmă cu convingere că și aceasta trebuie să accepte limitele ei, ca și toate succesele, recunoscând că boala face parte naturală din viață, că nu este un defect sau o stare excepțională de depreciere și că moartea este inevitabilă. Potrivit concepției creștine exprimate clar de către autor, moartea nu este un exitus, ci doar un transitus, nu un sfârșit, ci o trecere, o reîntoarcere acasă (p. 188).

În ultimul capitol autorul face referiri pertinente referitoare la viitorul Bisericii. Bineînțeles că din această analiză nu puteau lipsi aprecierile legate de imortalitate, considerată astăzi ca fiind „o forma privată de egoism”, o pretenție arogantă, un refuz de integrare într-un întreg. Pentru a combate această percepție a imortalității, autorul demonstrează cu ajutorul Bibliei că această credință nu este nici asocială și nici nebiblică. Din capitol nu lipsesc exemplele de martiri austrieci (Dollfuss, Jägerstätter, Restituta), care au considerat mai importantă cetățenia cerească decât cea a celui de-al treilea Reich. În mod paradoxal, în această lume stresantă și grăbită, au mai mult timp la dispoziție cei care trăiesc mai orientați spre viața veșnică.

Constatarea că, în ciuda economiei de timp, pe care-o permit mașinile și aparaturile moderne, avem din ce în ce mai puțin „timp”, deriva din faptul că trăim foarte puțin în eternitate!

După această scurtă analiză a capitolelor cărții arhiepiscopului vienez, în care sunt disecate problemele actuale ale Bisericii și societății, multe valabile și pentru societatea românească, nu ne rămâne decât să recomandăm cu căldură lecturarea acestei lucrări, nu numai teologilor, ci tuturor celor interesați de raportul instituției în care lucrează (medici, reprezentanți mass-media, politicieni) cu instituția divino-umană întemeiată de Hristos, Biserica.

Pr. Drd. Alexandru Dan NAN

The Blackwell Companion to Eastern Christianity, edited by Ken Parry, Blackwell Publishing, 2007, 508 p.

În cadrul seriei de lucrări religioase propuse de către celebra editură *Blackwell* a apărut și ceea ce poate fi numită o scurtă istorie a creștinismului de sorginte răsăriteană și care continuă, într-un fel, *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (1999). Ea apare ca o urmare firească a unei serii de mici enciclopedii – căci lucrarea la care ne referim poate fi considerată oricând, atât prin densitatea informațiilor, cât și prin materialul bibliografic ce însoțește fiecare prezentare, o enciclopedie – ce își propun o familiarizare cu principalele linii și curente care definesc spiritualitatea creștină, și nu numai. Editorul acestui volum – Ken Parry – el însuși un specialist în creștinismul răsăritean, în cultura și istoria Bizanțului, precum și în istoria creștinismului din Asia, în special cel din China și India, a trasat, prin intermediul studiilor și a prezentărilor semnate de specialiști în domeniu, principalele linii istorice și spirituale ale Răsăritului creștin.

Istoria și spiritualitatea Răsăritului creștin, cu excepția celei bizantine, a fost multă vreme ignorată sau s-a aflat în captivitatea anacronică a vechilor clișee identitare de la începutul secolului trecut. Acest fapt se datorează celor două pericole care au încercat să o distrugă: Islamul și comunismul. Marea majoritate a Bisericilor creștine s-au aflat secole de-a rândul sub dominație otomană, ca ulterior, în special după 1948, să intre sub sfera de influență exercitată de ideologia comunistă, ce a militat pentru distrugerea identității creștine a comunităților religioase din aceste teritorii. Astfel, spiritualitatea atât de bogată și diversificată a acestor Biserici, a reușit să se facă cunoscută în Apus destul de greu, manifestându-se cu precădere în micile comunități locale ce au luat naștere în diasporă, în marile centre ale Europei și Americii.

Cele 24 de studii care alcătuiesc volumul de față pot fi structurate în patru părți, avându-se în vedere subiectul abordat. Dacă în primele 14 capitole se insistă asupra istoriei creștinismului, accentuându-se în principal latura sa etnică (creștinismul

arab, armean, bulgar, bizantin, coptic, etiopian, georgian, grec după 1453, român, rus, sârb, siriatic, creștinismul răsăritean în USA, China, precum și o scurtă incursiune în istoria Bisericii unite), începând cu capitolul 15 punctul de greutate este mutat pe tradiția liturgică (poate păstrătoarea cea mai fidelă a mesajului lui Hristos, căci în Răsăritul creștin nu s-a făcut niciodată o disociere între *lex credendi* și *lex orandi*), fiind prezentate atât tradiția ortodoxă, cât și cea orientală. Capitolele 18 și 19 se opresc asupra tradiției iconografice și arhitecturale, iar capitolele 20-23 tratează tradiția hagiografică (ortodoxă, siriatică (cu accentul ei pe un ascetism radical), coptă și armeană). Ultimul studiu este intitulat *Sociologiei și Ortodoxia răsăriteană* și se axează pe afirmația: „creștinismul este o religie liturgică și Biserica este înainte de toate o comuniune de rugăciune” (p. 478).

Din punct de vedere metodologic, fiecare studiu are în partea de început o scurtă incursiune în fenomenul încreștinării, fixându-se totodată, acolo unde s-a simțit nevoia, și limitele geografice ale Bisericilor respective (cu preponderență atunci când s-a tratat Bisericile de sorginte orientală, necalcedoniene). Urmează apoi prezentarea epocii Sinoadelor ecumenice și a contribuției episcopilor din teritoriile respective la ele, perioada Evului Mediu și a cristalizării, în special, în cadrul statelor cu preponderență ortodoxe de astăzi, a principalelor formațiuni statale și, implicit, a unor comunități bisericești bine încheiate. Nu este uitată nici epoca dominației otomane, precum nici lupta pentru câștigarea autonomiei și autocefaliei Bisericilor respective. Am putea numi această parte drept cadrul istoric absolut necesar pentru cunoașterea fiecărei Biserici în parte. Însă el este imediat urmat de cadrul liturgic (care privește problemele de ritual, calendar, muzică etc.), nefiind uitat nici monahismul (fără îndoială mediul în care s-a păstrat cu fidelitate mesajul evanghelic). Poate punctul cel mai important al fiecărei prezentări este situația actuală a fiecărei Biserici în parte. Cititorul interesat poate găsi aici, atât date privitoare la numărul credincioșilor, a locașurilor de cult, dar și informații despre diasporă și relațiile ecumenice ale fiecărei Biserici în parte.

Nu vom stăruii asupra fiecărui capitol în parte, ci ne vom opri doar asupra prezentării Bisericii Ortodoxe Române (p. 186-206), semnate de către Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu. Autorul accentuează, încă de la început, „originile apostolice” ale creștinismului pe teritoriul țării noastre (rezultat în urma prediciei Sfântului Apostol Andrei și a lui Filip, după cum menționează unele mărturii patristice), dar și a prediciei Sfântului Apostol Pavel în Peninsula Balcanică. Astfel, Apostolii Andrei și Pavel pot fi considerați ca „apostoli ai daco-romanilor” (p. 187). O dată propovăduit, creștinismul s-a răspândit treptat în aceste teritorii, în sprijinul acestei ipoteze venind o serie de mărturii lingvistice și arheologice, precum și un număr destul de însemnat de martiri în perioada imediat următoare, cea a persecuțiilor. Numeroasele biserici descoperite atestă o viață religioasă vie, iar izvoarele vremii amintesc existența unor episcopi implicați în disputele hristologice ale vremii (în special cei din Scythia Minor). Doi dintre cei mai importanți teologi ai acelor vremuri – Ioan Casian (360-435) și Dionisie Exiguul (460-545) – își aveau originile în aceste teritorii. Se poate

spune că „în teritoriile românești încreștinarea nu s-a înfăptuit la o anume dată, din ordinul conducătorilor locali, cum s-a întâmplat în teritoriile vecine. După sosirea Sfântului Pavel și a Sfântului Andrei, creștinismul devine un proces mult mai clar și a durat mai multe secole, fiind rezultatul direct al contactului dintre populația geto-dacă de aici și coloniștii romani care au crezut în noua credință. Procesul romanizării și cel al încreștinării au fost paralele, născând un nou popor, cel român, care pe drept s-ar putea numi, alături de greci, cel mai vechi popor creștin din sud-estul Europei” (p. 189).

Partea a doua se oprește asupra situației Bisericii din aceste teritorii în secolele VII-XIV (*The Romanian Church in the Seventh to Fourteenth Centuries*, p. 189-191). Existența unor scaune episcopale în teritoriile extracarpatiche este reliefată de către scrisoarea papei Grigorie IX din 1234, care menționează activitatea unor „pseudo-episcopi de rit grec”, „care nu puteau să fie decât români”, precum și de diploma regelui Bela IV al Ungariei ce amintește de „arhiepiscopi și episcopi”, fără îndoială români. Autorul se oprește apoi asupra istoriei Bisericii Ortodoxe Române în secolele XIV-XVIII, prezentând la început situația religioasă din Țara Românească și Moldova, viața monahală din aceste teritorii, ca apoi să se oprească asupra Transilvaniei, unde credința ortodoxă era considerată „tolerată”. Urmează apoi perioada 1821-1918, perioadă în care se evidențiază personalitățile unor ierarhi de frunte (Veniamin Costachi în Moldova, Grigorie Dascăl în Țara Românească, Andrei Șaguna în Transilvania), iar în 1885 i se recunoaște autocefalia din partea Patriarhiei ecumenice. Tot acum se pun bazele principalelor școli teologice, precum și a revistelor și periodicelor bisericești. Principalul eveniment ce a marcat intervalul 1918-1944 este reprezentat de hotărârea sinodală de înființare a Patriarhiei Române (1925). Este schițată apoi viața bisericească din perioada comunistă (1948-1989), una destul de tulbure pentru Biserică, precum și situația actuală din Biserică.

Revenind la lucrare în sine, după cum am subliniat și la începutul acestei prezentări, ea nu este una istorică prin excelență, ci capitolele de istorie se împletesc cu cele liturgice, haghiografice, arhitecturale și iconografice. Prin amploarea subiectului pe care încearcă să-l acopere, precum și prin numărul imens de informații pe care îl oferă, lucrarea devine un material bibliografic absolut necesar pentru oricine dorește să cunoască și să aprofundeze viața religioasă din Răsăritul creștin.

Dr. Nicolae BROTE

**Părintele profesor SEBASTIAN ȘEBU
a fost chemat la Domnul**

Anii din urmă au fost grei pentru colectivul profesoral al Facultății noastre de Teologie, „Andrei Șaguna” din Sibiu, nu doar prin prisma schimbărilor induse arealului său academic-misionar de noul său statut de *facultate de Stat*, ci și din prisma încercărilor prin care Dumnezeu ne-a încercat mărturia în nădejdea învierii. Pe rând s-au despărțit de noi Părintele Ioan Popescu, Părintele Alexandru Moisin, Părintele Ion Bria, Părintele Aurel Jivi și Părintele Ioan N. Floca, fiecare dintre ei marcând prin competență și dăruire tezaurul duhovnicesc și intelectual al academismului sibian. Toamna aceasta, începutul de an universitar, ne va afla iarăși încercați, dimineața zilei de 18 august aducând cu ea trecerea într-o dimineață fără sfârșit a Împărăției lui Dumnezeu a Părintelui Sebastian Șebu.



Născut la 7 decembrie 1941, în ziua în care biserica prăznuiește pe marele Sfânt al amvonului Ambrozie de Milano, „convertitorul”, cum îi plăcea Părintelui Sebastian Șebu să-i spună, în localitatea Alămor, din părinții Sebastian și Maria, oameni ai pământului și ai credinței, Părintele urmează școala elementară în satul natal (1948-1955), iar mai apoi, marcat de dorința de a îmbrățișa vocația preoțească, cu toate greutățile pe care le reprezenta aceasta, mai ales în acea perioadă tulbură, urmează cursurile

Școlii de cântăreși bisericești și ale seminarului Teologic de la Cluj-Napoca (1955-1960). Aceștia le urmează anii studenției, petrecuți la, pe atunci, *Institutul Teologic Universitar Sibiu* (1960-1964), ani care-i aduc nu numai licența pentru care muncise atât, ci și admiterea la cursurile de doctorat, în cadrul Institutului Teologic Universitar de la București, unde-și află îndrumarea Părintelui Profesor Nicolae Balca cel care, alături de Părintele Dumitru Călugăr și Părintele Dumitru Belu, va constitui unul din modele de activitate profesorală spre care va tinde în permanență și pe care le va propune ca model și „ucenicilor” săi.

Părintele profesor Sebastian Şebu a fost chemat la Domnul

Acestei îndrumări profesionale se va adăuga sprijinul Mitropolitului Nicolae Mladin şi al Sinodului Mitropolitan care-i vor conferi două burse de specializare. Cea dintâi, 1968-1971, va fi aceea de la *Viena* unde, ca bursier al Arhiepiscopiei Catolice de acolo, va beneficia de îndrumarea renumitului profesor Bruno Dreher. Întreruptă de o scurtă întoarcere în Ţară, doi ani de zile fiind angajat al Arhiepiscopiei Sibiului şi Alba-Iuliei, iar de la 1 octombrie 1972 primind acceptul de a fi asistent universitar la Institutul şagunian, specializarea sa universitară va continua cu o bursă, acordată de „Diakonisches Werk”, la *Hamburg* (decembrie 1973-iulie 1975), unde a lucrat cu Profesorul Hans-Rudolf Muller-Schwefe. Din amintirile Părintelui se desprinde această perioadă ca fiind una extrem de benefică dar care a fost marcată de presiunea unui viitor incert dacă n-ar fi revenit în România, continuarea bursei la *Viena* fiindu-i suspendată în ultima clipă. Au fost anii în care nu doar că a publicat o serie de studii şi articole ci a şi muncit pentru finalizarea lucrării sale de doctorat, *„Preocupări şi orientări în predica protestantă contemporană din Germania Apuseană. Privite din punct de vedere al Bisericii Ortodoxe Române”*¹, fără îndoială una dintre cele mai ample contribuţii la cunoaşterea predicii europene a vremii, şi nu numai, semnalul unui discurs extrem de durabil în cunoaşterea şi aprecierea ecumenică a tezaurului protestant predicatorial. Memorabile rămân cuvintele de apreciere pe care le scria Părintele Nicolae Balca în Prefaţa-referat a lucrării: „...ţinem să subliniem că întreprinderea pe care [autorul] a dus-o la sfârşit bun, n-a fost deloc uşoară, fiindcă i-a fost necesară o avansată îndemânare şi maturitate metodico-ştiinţifică pentru a nu se pierde în *încălcitul stuşăriş* al orientărilor doctrinare şi omiletice ale protestantismului german contemporan şi să ne prezinte în acelaşi timp, pe lângă cea ce este negativ în aceste orientări, şi ceea ce este pozitiv, aşadar ce este folositor pentru preoţii predicatori ai Bisericii noastre, ştiind că este o lege fundamentală a logicii gândirii că, de fapt, în orice negaţie este o afirmaţie. (...) Teza de doctorat a Părintelui S. Şebu reprezintă o lucrare încă în felul ei în literatura noastră teologică, ce va produce puternice rezonanţe în spiritul propovăduitorilor Cuvântului lui Dumnezeu din Biserica noastră nu numai fiindcă pune şi soluţionează probleme de *graniţă* din domeniul omileticii, care agită predica în lumea apuseană, ci mai ales fiindcă în cuprinsul ei se poate vedea că naufragiul doctrinar, aşadar, îndepărtarea predici de la izvorul curat al creştinismului primar, al Sf. Apostoli, al Sf. Părinţi, al sinoadelor ecumenice şi al Sf. Tradiţii duce la situaţii în care propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu se pierde în *înţelepciunea trecătoare* a lumii acesteia şi devine *vânătoare de vânt*, cum spune înţeleptul biblic”².

Asistent universitar (1972-1983), suplinind începând cu 1978 catedra de Omiletică, Catehetică şi Pedagogie, devenind profesor titular cu 1 octombrie

¹ Publicată la Sibiu, 1977, 498 p.

² Prefaţă referentului principal la Ediţia cit., p. 303-304.

1983, Părintele Sebastian Șebu uitat de darul cel mare al preoției pe care Dumnezeu i l-a îngăduit din 1976. Prezent la multe dintre slujbele Capelei mitropolitane, laboratorul de practică omiletică al Facultății noastre de Teologie, ca și la altarul Bisericii din *Ștrand*, cartier la Sibiului, el s-a distins prin aceeași discreție și transparență a prezenței prin care a rămas în sufletul celor care l-au cunoscut.

Dintre studiile sale publicate se disting „*Forma și conținutul prediciei creștine în primele trei veacuri*” (ST, 3-4, 1967, p. 206-221); „*Contribuția Sfântului Efreem Sirul la dezvoltarea prediciei creștine*” (ST, 7-8, 1967, p. 467-481); „*Principii omiletice în opera Fericitului Augustin*” (MA, 7-8, 1968, 544-560), urmate de o serie de alte studii și articole publicate în revista Mitropoliei Ardealului, Studii Teologice și Telegraful Român. De asemenea s-a remarcat prin contribuțiile aduse în volumele editate de Facultatea de Teologie „*Andrei Șaguna*” în colaborare cu Mitropolitul de veșnică pomenire Antonie Plămădeală, un exemplu fiind „*Propovăduirea Evangheliei în Biserica română din Ardeal*” din volumul „*Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă*”, Sibiu, 1988, p. 186-209³. Anii de libertate surveniți după revoluția din Decembrie 1989, a redeschis dinaintea Părintelui orizontul pedagogiei catehetice, care suferise enorm în anii din urmă ai comunismului. Autor al unui catehism pentru copii, „*Lăsați copii să vină la Mine*” (cu trei ediții, 1990, 1992 la Sibiu și 1994 la București) părintele a dat semnalul renașterii pedagogiei „științifice” creștin-ortodoxe, care avea să aducă sub tipar, într-o colaboare curajoasă a Părintelui cu foarte tinerii săi prieteni Dorin și Monica Oprea, prima ediție a unei *Metodici de predare a religiei*, după mai bine de 60 de ani de fracturare a acesteia de alte preocupări din sfera catehumenalului, aproape ilegal la vremea comunismului. Dreptul de a fi *conducător de Doctorate* i-a îngăduit să lucreze, împreună cu tinerii săi ucenici, în domeniul catehezei mistagogice, istoriei prediciei din Ardeal, al metodicii catehumenale și al istoriei pedagogiei din Ardeal, direcții în care Părintele își propusese să adâncească cercetarea teologică. Sute de absolvenți ai teologiei, nu doar din Sibiu ci și din celelalte centre universitare unde și-a profesat vocația sa educațională, datorează inițierea și adâncirea în tainele pedagogiei și metodicii creștine în predarea religiei acestui neașteptat de deschis dascăl, mereu gata să sară în ajutorul limpezirii marilor teme care provoacă teologia practică românească. Mii de copii înțeleg astăzi mai mult din cele despre Hristos pentru că Părintele și-a dat silința ca cei care urcă la catedră să nu se rupă de altarul mărturisirii și al Sfintelor Taine, ci să facă din ora de religie oră de primenire a sufletului în Hristos și în Biserică.

Distincția sa umană, veselia molipsitoare și salvatoare din situații limită, colegialitatea și camaraderia intelectuală și duhovnicească au fost câteva dintre

³ Date suplimentare a se vedea la Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Dicționarul Teologilor români, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 433-434.

Părintele profesor Sebastian Șebu a fost chemat la Domnul

trăsăturile de caracter pe care, fie în serile de Priveghi fie la slujba înmormântării, le-au remarcat vorbitorii. Pe rând au adus cuvântu și rugăciunea lor ca prinos de cinstire ÎPS Sa ÎPS Dr. Laurențiu Streza, coleg și prieten deopotrivă, PS Sa PS Visarion Rășinăreanu, PC Sa PC Pr. Prof. Univ. Dr. Dorin Oancea, Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, PC Sa PC Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan, Consilier Cultural al Mitropoliei Ardealului, PC Sa PC Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai Iosu, Vicar al Mitropoliei Ardealului, PC Sa Pr. PC Conf. Univ. Dr. Constantin Necula, în numele generației de cateheți și omileți născuți din strădania Părintelui Sebastian Șebu, ca și de PC Sa PC Pr. Nicolae Crețu, parohul parohiei din cartierul sibian Ștrand, precum și de mesjele rostite de Dl. Klain din partea Episcopiei CA Sibiu, PC Sa PC P Prof. Dr. Vasile Leb, din partea Facultății de Teologie din Cluj Napoca și PC Sa PC Pr. Dr. Dorin Opreș, din partea facultății de Teologie din Alba Iulia și a ÎPS Andrei, Decanul acesteia, ca și de Dl. Prof. Dr. Vasile Timiș, reprezentant al unei generații întregi de doctori și doctoranzi în teologie crescuți de Părintele Profesor. Alături de gândurile rostite de către ei, celelate, nerostite ale celor prezenți și ale celor aflați departe.

În anul 2005, când se schița și apoi înființa „Asociația cadrelor didactice universitare din domeniul catehetei și omileției” din cadrul Facultăților de Teologie Ortodoxă din România ne era greu să credem că vom merge mai departe fără Părintele Profesor Sebastian Șebu, cel pe care Părintele Vasile Gordon îl numea la acea dată „seniorul catehetei actuale”, de aceea i s-a propus președenția de onoare a acestui for lucrativ al ucenicilor săi, în fond. Disparația sa a lăsat zeci de proiecte numai schițate în discuții care nu se vor lua de la noi. Rămâne doar ca Dumnezeu să ne îngăduie să nu rușinăm pe acela care, cu răbdare și efort, ne-a dăruit onoarea de a merge mai departe nu doar în carieră universitară ci și în dezvoltarea proiectului catehetic românesc modern. Mereu semnătura sa pe toate lucrările noastre. Părintele Sebastian Șebu!

Fie ca Dumnezeu să-i facă parte cu sfinții și să-l odihnească!

Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA

Teologul grec DIMITRIOS TSAMIS a trecut la cele veșnice

În data de 3 octombrie a.c. a fost condus la locul de veșnică odihnă din localitatea Thermi (suburbie a Tesalonicului) unul dintre cei mai prolifici profesori de teologie pe care Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic i-a avut până nu demult.

Profesorul Dimitrios Tsamis s-a născut în anul 1937 la Tesalonic (Grecia), și-a petrecut anii copilăriei și a urmat Școala primară la Serres, continuând mai apoi studiile la Tesalonic. În anul 1961 a absolvit Facultatea de Teologie din Tesalonic,



după care a urmat studii post-universitare (Master) în cadrul Universității Yale din Statele Unite ale Americii, absolvite în anul 1965. În anul 1969 a devenit doctor în teologie al Facultății de Teologie din Tesalonic, cu o lucrare despre: „Natura dialectică a învățăturii Sfântului Grigorie Teologul”. Între 1969-1975 a funcționat ca cercetător în cadrul Centrului de Studii Bizantine al Universității Aristotel din Tesalonic. În anul 1975 și-a depus candidatura pentru ocuparea unui post de conferențiar, examen pentru care a întocmit o lucrare despre: „Îndumnezeirea omului potrivit lui Nichita Stithatul”, și pe care l-a trecut cu succes. Tot în anul 1975 devine profesor pentru disciplina Patrologie și

Literatura Bisericească. Din anul 1982 a funcționat ca profesor la catedra de Istorie Bisericească, Literatură Creștină, Arheologie și Artă, predând Patrologia și Aghiologia, uneori și cursuri de Liturgică, în cadrul Secției Teologie⁴.

Ca și profesor s-a distins prin gândirea sa teologică profundă, capacitatea de cercetare, dar și prin harisma didactică cu care era înzestrat. A rămas modest pe parcursul întregii sale vieți, sociabil și prietenos atât cu studenții, cât și cu colegii profesori. Între anii 1982-1984 a fost decan al Facultății de Teologie din Tesalonic.

⁴ Facultatea de Teologie din cadrul Universității Aristotel din Tesalonic are în componența ei două secții, respectiv Secția Teologie și Secția Pastorală, ambele secții având consilii profesorale separate, chiar și două secretariate separate, în timp ce decanul Facultății este unul singur.

Timp de șapte ani, între 1975-1981 a fost administrator al Sfântului Munte Athos, punându-și amprenta asupra rezolvării diverselor probleme ale comunității athonite, fie ele de natură administrativ-bisericească sau culturală, etc. Grație preocupărilor sale livrești, multe manuscrise bizantine sau cărți unice în perimetrul spiritualității ortodoxe răsăritene au fost readuse la lumină, iar acolo unde a fost cazul, îndreptate și mai apoi publicate. Dacă ținem cont de această dimensiune a activității sale, profesorul Dimitrios Tsamis poate fi pe bună dreptate considerat drept ambasador al culturii și spiritualității ortodoxe în întreg spațiul balcanic și nu numai. Pe parcursul vieții a fost distins cu mai multe medalii și premii din partea diferitelor organizații sau Biserici Ortodoxe din întreaga lume. Dintre Patriarhiile Ortodoxe care i-au oferit cele mai înalte distincții menționez Patriarhia Rusă și Patriarhia Georgiei.

Opera profesorului Dimitrios Tsamis însumează treizeci de cărți și aproximativ o sută de studii. Conținutul lor reflectă preocupări de patrologie, interpretare a Părinților Bisericii, literatură bisericească, aghiologie, dar și istorie bisericească sau liturgică. Stăpânind foarte bine limba engleză, profesorul Dimitrios Tsamis a făcut multe traduceri în limba greacă. Dintre aceste preocupări cea mai importantă o reprezintă traducerea operei integrale a părintelui George Florovsky, care ocupă aproape un raft de bibliotecă. Majoritatea cărților sale, ca de altfel și a traducerilor, au apărut la vestita editură *Pournaras* din Tesalonic, editură de referință pentru cadrele universitare din Facultatea de Teologie de la Tesalonic.

Dintre lucrările sale, amintesc: *Natura dialectică a învățăturii Sfântului Grigorie Teologul* (1969); *Desăvârșirea omului după Nichita Stithatul* (1971); *Ziua a opta* (1972); *Iosif Kalotheou. Cuvântări* (1975); *Însemnări de literatură bisericească. Perioada I (sec. I-IV)*, (1976); *Iosif Kalotheou. Scrieri* (1979); *Filotheos Kokkinos. Viața Sfântului Isidor, Patriarhul Constantinopolului* (1980); *Filotheos Kokkinos. Viața Cuviosului Gherman Maroulis* (1981); *Filotheos Kokkinos. Viața Sfântului Sava cel Nou* (1983); *Introducere în gândirea patristică* (1983, 1990); *Literatură bisericească* (1983, 1990); *Aghiologie* (1984, 1985); *Filotheos Kokkinos. Opere aghiologice, vol. I, Sfinții tesaloniceni* (1985); *Liturgica* (1985, 1987); *Muntele Athos. Abordare a istoriei sale recente* (1985, 1990); *Patericul Sinaiului* (1988, 1991); *Martirologiul Sinaiului* (1989); *Mitericon. Relatări, apoftegme și vieți ale Sfințelor maici ale deșertului, ascetelor și cuvioaselor femei ale Bisericii Ortodoxe, vol. I-VII* (1990-1994); *Theomitoricon. Antologie de texte bisericești și icoane în cinstea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu Maria. Portrete, conceperea și Nașterea Născătoarei de Dumnezeu, vol. I* (1998); *Theomitoricon. Antologie de texte bisericești și icoane în cinstea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu Maria. Intrarea la Templu, Buna-Vestire, Născătoarea de Dumnezeu și Elisabeta, vol. II* (2000); *Theomitoricon. Antologie de texte bisericești și icoane în cinstea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu Maria. Născătoarea de Dumnezeu de la Nașterea lui Iisus Hristos până la începutul activității sale publice, vol. III* (2001); *Theomitoricon. Antologie de texte bisericești și icoane în cinstea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu Maria. Născătoarea de*

IN MEMORIAM

Dumnezeu de la Nașterea lui Iisus Hristos până la începutul activității publice a lui Iisus și până la Adormirea ei, vol. IV (2003); *Născătoarea de Dumnezeu în evlavia ortodoxă și marile sărbători mariane* (1999); *Minuni mariane*, vol. I, *Salvarea minunată a Constantinopolului de asedierile barbarilor (626-1422) în izvoarele aghiologice bizantine* (2003); *Născătoarea de Dumnezeu la începutul vieții publice a lui Iisus* (2004); *Sensul timpului psihologic în gândirea Sfântului Vasile cel Mare* (2004) etc.

Având o imagine asupra vastității operei și preocupărilor profesorului Dimitrios Tsamis devine evident că importanța contribuției cercetărilor sale depășește spațiul Elladei contemporane, fiind, de fapt, de natură panortodoxă.

Distins, calm și implicat sufletește până la finele vieții sale pământești în problemele studenților și ale colegilor săi profesori, dascălul de teologie Dimitrios Tsamis a plecat alături de sfinții Împărăției lui Dumnezeu despre care a dat mărturie prin cuvânt și viață pe parcursul întregii sale petreceri pământești. Dumnezeu să-l odihnească!

Dr. Ștefan TOMA

NORME DE TEHNOREDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să ții cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.com). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: Idem, *Ibidem*, *cf.*, v., p., pp., *op. cit.*, *art. cit.*, *ș.a.*, *et al.*

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnelor de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citat”¹.

Text: „cit[!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citat.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din *IATG2 (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)*, Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se va utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.). Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACȚIA

AUTORI

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, profesor la disciplina Teologie Liturgică, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)

† PS DR. VISARION RĂȘINĂREANU, episcop-vicar Sibiu (str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu)

ABRUDAN, PR. PROF. DR. DUMITRU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (dumitru.abrudan@mitropolia-ardealului.ro)

BASA, PROF. DR. VALERIU GABRIEL, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

BENGHEAN, PR. DRD. FLORIN, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj- napoca

BROTE, DR. NICOLAE, doctor în teologie, Sibiu (nicu1277@yahoo.com)

BRUSANOWSKI, LECT. DR. PAUL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (pbrusan@yahoo.de)

BUDA, LECT. DR. DANIEL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (daniel77bde@yahoo.de)

CÂRSTEA, DR. SEBASTIAN DUMITRU, profesor de religie, Sibiu (sebastiancarstea@hotmail.com)

CHIFĂR, PR. PROF. DR. NICOLAE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (chifar_n2002@yahoo.com)

GOMBOȘ, DRD. STELIAN, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (steliangombos@hotmail.com)

ICĂ JR, ARHID. PROF. DR. IOAN I, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (deisis@rdslink.ro)

IELCIU, PR. CONF. DR. MIRCEA, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (imirceaielciu@yahoo.uk.co)

IOSU, PR. LECT. DR. MIHAI, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (miosu@ctmet.ro)

ISTODOR, PR. LECT. DR. GHEORGHE, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ovidius”, Constanța

MARGA, PR. CONF. DR. IRIMIE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (irimiemarga@yahoo.com)

MOȘOIU, PR. CONF. DR. NICOLAE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (mosoiudaniela@xnet.ro)

MUNTEAN, PR. DR. CRISTIAN, preot paroh la parohia Brașov – Cetate II, biserica
„Adormirea Maicii Domnului”, municipiul Brașov (cristi_cetate@yahoo.com)

MUNTEAN, PR. PROF. DR. VASILE, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie,
Universitatea de Vest din Timișoara

NAN, PR. DRD. ALEXANDRU DAN, doctorand la Facultatea de Teologie din Lugano
(Elveția)

NECULA, PR. CONF. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)

OANCEA, PR. LECT. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (oancea@gmx.de)

OPREA, ASIST. DRD. MARIA-OTILIA, Catedra de Studii Franceză și Francofonie,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (oti_maria_oprea@yahoo.com)

PESTROIU, PR. LECTOR DR. DAVID, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul
Justinian”, Universitatea din București (davidpestroiou@yahoo.com)

POPESCU, LECT. DR. SERGIU, Facultate de Teologie Ortodoxă, Universitatea din
Craiova

TASCOVICI, PR. LECT. DR. RADU, Facultate de Teologie Ortodoxă, Universitatea din
Pitești

TĂNASE, PR. DRD. NICHIFOR, doctorand la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Sibiu (pr.nichifor_tanase@yahoo.com)

TĂVALĂ, DRD. EMANUEL, doctorand la Facultatea de Teologie Protestantă din Berna
(Elveția), (etavala@yahoo.com)

TSELENGHIDIS, PROF. DR. DIMITRIOS, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel
din Tesalonic (Grecia) (str. Al. Mihailidi, 12A, 55236, Panorama Thesalonic)

TOMA, DR. ȘTEFAN, consilier-secretar Editura „Andreiana”, Arhiepiscopia Ortodoxă
Română Sibiu (tstefan_lucian@yahoo.com)

VESA, PR. DR. PAVEL, Arad

VOICU, ARHID. PROF. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (str. Tribunei, nr. 24, Sibiu)

VOINEAG, PR. DRD. IOAN, profesor la Seminarul Teologic „Dumitru Stăniloae”,
Brașov (ioan_voneag@yahoo.com)